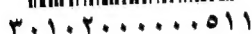


بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة أم القرى
الطبية والشرعية والدراسات الإسلامية
الدراسات العليا الشرعية
فروع العقيدة



أراء الغزالي

« عَرَضٌ وَتَقْدَرُ »

7017

رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير

إعداد

سُلَیْمَانُ بْنُ عَلِيٍّ حَمْدُهُ

اشراف

الدكتور عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الرحمن

١٤٠٣ هـ - ١٩١٣ م

111921

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وتقدير

أحمد الله سبحانه ، الذي هب لي الأسباب ، وأعاني على ما
بذلت من جهد ومشقة في البحث والدراسة ، ووفق لإرشادى رجالا
كراما برة .

وأرفع الشكر الجزيل لجامعة أم القرى الفتية ، التي عشت في
رحابها ، طالبا وباحثا ، وتحت رعاية إدارتها ، مواطننا ودارسا .
وشكرا لأسرة كلية الشريعة ، وعمادتها الرشيدة ، ولقسم الدراسات
العليا - فرع العقيدة - رئيساء وأساتذة ، ورفاق علم .

وأخص بالتقدير والعرفان أستاذي الجليل ، صاحب الفضيلة
الدكتور عبد العزيز عبد الله عبيد ، الذي أشرف على هذه الرسالة ، فكان
لتوجيهاته السديدة ، ورعاية صدره ، وسعة علمه وخبرته ، أبلغ
الأثر فيما وصلت إليه في بحثي .

فلم يرض عليّ يوما بما حباه الله من فضل ، ولم يأل جهدا
في بذل النصح والتشجيع ، مضعيا بوقته وراحته ، من أجل تحقيق
رسالته السامية ، التي أفنى حياته من أجلها ، فقد كان هدفه
- وما يزال - تربية جيل من الشباب المسلم ، المؤمن بعقيدته ، المدافع
عنها - بكل عزم وتصميم - ضد كل زيغ وضلال .

فجزاه الله عنى ، وعن كل تلاميذه ، خير الجزاء ، بقدر ما يبذل
وأخلص النصيح . ولا يفوتني أن أوجه شكرى لكل من بذل جهدا - قل
أو كثر - في إخراج هذه الرسالة . فمن لا يشكر الناس ، لا يشكر الله .
" وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب " .

المقدمة

- ١ - الباحثون في ميدان العقيدة الإسلامية .
- ٢ - لماذا اخترت الغزالي موضوعا للبحث ؟
- ٣ - العقبات التي تصادف الباحث في آراء الغزالي .
- ٤ - خطة البحث .

*

بسم الله الرحمن الرحيم

(١)

المقدمة

"لله الحمد ، رب السموات ، ورب الأرض ، رب العالمين .
وله الكبرياء في السموات والأرض ، وهو العزيز الحكيم ."

والصلاة والسلام على رسولنا ونبينا محمد — صلى الله عليه وسلم —
الذي أرسله الله بالمقيدة الصافية ، الداعية إلى التوحيد ، ومعرفة
الخالق من جلال صنعه ، وبديع آلائه . عليه وعلى آله ، وصحبه
ومن سلك سلكهم ، ونهج نهجهم إلى يوم الدين أفضل صلاة وتسليم .
وبعد : ...

فقد كان ميدان العقيدة الإسلامية — وما يزال — موضع اهتمام علماء
الأمّة الإسلامية . ولقد حظى جانب الإلهيات — بصفة خاصة —
بالعناية الفائقة من الباحثين — قديما وحديثا — انطلاقا من
التفكير في آثار قدرة الخالق ، وحكمته البالغة ، للتوصل إلى معرفة
الخالق سبحانه ، معرفة يقينية ، لا يشوبها شك أو ريب .

وقد ساهم في هذا المجال الكثيرون من الباحثين عن الحق ،
فمنهم من هدى الله إلى الصواب ، فاختر الطريقة المثلى ، حين تمسك
بهدى القرآن ، وإرشاد السنة . ومنهم من ضل الطريق ، فأنحرف
عن الصراط المستقيم ، بجريه وراء طيش العقل ، ونزعات الهوى ،
فانقاد إلى الغي والضلال .

ومنهم من اغتار الطريق غير المأمونة ، التي يشوبها الكدر ، وتحفها
الأشواك ، فسقط منهم من سقط في براثن الشك والخيرة ، ولم
يستطع أن ينهض من كبوته ، فغصر صريع الحماية والغواية " وما ظلمهم

الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون .

وآخرون عبروا تيه الحيرة بعد أن كابدوا عواصفها وأنواها ، واستطاعوا في النهاية أن يصلوا إلى بر الأمان سالمين ، فعاد إليهم الرشد ، بعد أن وجدوا الحقيقة في نبها الرباني ، من كتاب الله والحكمة .

وكان من هذه الفئة الأخيرة أبو حامد الغزالي - رحمه الله - الذي ظل طوال حياته يطوف في آفاق المعرفة ، ويتحول من طريق إلى آخر ، وهو ينشد الوصول إلى الحقيقة . يغوص الأمواج العاتية ، وتتجاذبه التيارات العنيفة من كل جانب ، ويلقى بنفسه في غضم المعارف ، يغوصها " غوض الجبان الحذور " تارة ، وغوض " الشجاع الجسور " تارة أخرى - على حد تعبيره - إلى أن هداه الله في سنى حياته الأخيرة إلى الحق والرشاد ، بعد أن وضحت أمامه منارة المعرفة الحققة ، التي قادته إلى مرفأ الأمان ، فحط به الرحال في رحاب القرآن والسنة .

وقد دفعني إلى اختيار الغزالي موضوعا للبحث ، شغف قديم إلى معرفة هذه الشخصية المتميزة ، المتعددة الأنماط ، فبدأت أطلع كتب التراث هالتي أن أجده اسم في كل علم مسطورا - في كتب العقيدة ، وفي كتب الفلسفة ، وكتب الفقه والأصول ، وكتب التصوف والأخلاق والتربية . وما أثار فضولي أن رأيته هدفا للنقد بين المادعين والنقاد حين " هو لا " يكيلون له المدح والثناء ، ويحيطونه بهالة من التقدير والإعجاب ، ويضعون عليه صنوف التعظيم والألقاب . وأولئك يحيطون مع شأنه ، وينزلون من قدره إلى درجة تشبه الدهشة والعجب . وما زاد فضولي أن قرأت لشيخ الإسلام ابن تيمية نقدا للغزالي في مواضع

عديدة . فطوروا تحظى أفكار الغزالي بموافقة شيخ الإسلام عندما يطالعه
 مهاجما للفلسفة ، وعلم الكلام ، وحين يوجه سهامه إلى الباطنية من غلاة
 الشيعة ، وطورا ، يرفض آراءه ، وحين يراه متأثرا بالفلسفة . لكنه مع ذلك كان
 رفيقا في نقده ، رفيقا في أسلوبه ، بل وسبدي أحيانا إعجابه ببعض
 فصول كتابه الإحياء ، ويلتص له الأعذار ، إذ لم يتلق الحديث
 عن شيوخه ، ويحرص شيخ الإسلام في غير موضع أن ينص على أن أبا
 حامد انتهى أمره إلى الاشتغال بالحديث والسنة .

فلما أذن الله - عز وجل - أن أتقدم بالبحث لنيل الدرجة
 العلمية ، سرعان ما برقت في ذهني فكرة اختيار الغزالي موضوعا لبحثي ،
 وسرعان ما سجلت موضوع الرسالة " آراء الغزالي في الإلهيات : عرض
 ونقد " .

وقد أشقى عليّ الكثيرون من أساتذتي وزملائي ، بل ونصحتني
 بعضهم بالابتعاد عن هذا الموضوع خوفا علىّ من تشعباته ، وطرقه
 الوعرة .

فأبحث عن آراء الغزالي يتطلب الغوص في مآهات علم الكلام ،
 وضلالات الفلسفة ، وشطحات التصوف . ولكن لم يعد لي ^{اختيار} بعد
 أن سجلت ، وكان لزاما عليّ أن أخطو الخطوة الأولى .

وكان أول ما صا دفتي من عقبات ندرة المراجع ، وخاصة مؤلفات
 الغزالي نفسه ، ومراجع الفلسفة والتصوف . ولكن أساتذتي - حفظهم
 الله ورعاهم - أمدوني بطرف منها . وبعض زملائي أمدوني بطرف
 آخر ، إلى جانب ما عثرت عليه في المكتبات العامة ، والخزائن الخاصة ،
 وما استعنته ليوم أو يومين من الإخوة ، وقد كان هذا سببا في رجوعي
 إلى المصدر الواحد في عدة طبعات في بعض الأحيان .

ولم يكن في استطعتي أن أبحث في آراء الغزالي الاعتقادية كلها ؛ لأن هذا أمر ينوء به كاهلي ، ولا تتسع له رسالة واحدة ، فحصرت بحثي على الإلهيات فحسب ، مؤجلا النبوت والسمعيات ، إلى فرصة أخرى ، وعسى ذلك أن يكون قريباً .

وكان لا بد أن أبدأ بدراسة عصر الغزالي — بكل أبعاده السياسية والاجتماعية والثقافية — فهالني أنه عاش فترة ، تكاد تكون مجهولة بالنسبة لي ، ففي عصر الدويلات ، وتفكك الخلافة العباسية ، وفي كنف دولة السلاجقة ، نشأ وعاش أبو حامد . وقد دفعني هذا إلى الوقوف طويلاً عند البحث في هذا العصر ، مما جعلني أسهب أحياناً في بعض فصول الباب الأول ، برغبة في المعرفة ، واستكمالاً للجوانب البحث ، ولإلقاء المزيد من الضوء على تلك الحقبة الهامة من تاريخ الإسلام ، حتى أستطيع أن أسير على هدى .

وانتقلت إلى حياة الغزالي ونشأته لا أعرف على بيئته ، وشيوخه الذين أخذ عنهم ، وتأثر بهم أحياناً ، وأصحابه الذين عايشهم ، وتلامذته الذين أخذوا عنه ، أو تأثروا بأرائه .

ثم خضت في مؤلفاته المديدة ؛ لأقف على اهتماماته في مختلف مراحل حياته ، وإحصاء إنتاجه وتراثه ، الذي خلفه وراءه ، فكان موضع أخذ ورد من الخصوم القادحين ، والأُنصار المادحين — على حد سواء — .

وفي الفصل الأخير من الباب الأول بحثت عن حياته الفكرية إلى أن وصل إلى مرحلة الشك ، التي حولت اتجاهه ، ودفعته إلى طريق التصوف ، والذي وجد فيه مأمنه وضالته فترة طويلة من حياته .

وفي الباب الثاني : انتقلت مع أبي حامد إلى الجانب العقدي في الإلهيات ، فوجدت الكثير من التناقض في آرائه ، هذا التناقض الذي يرجع إلى انتقاله من فكر إلى فكر ، ومن طريق إلى آخر . فهو طورا متكلم يذب عن آراء الأشاعرة ، وينحونحوهم ، وطورا آخر متصوف يسير في فلك المتصوفة ، وطورا ثالثا يميل إلى الحق ، وينهج منهج السلف ، ويتمسك بأدلة القرآن والسنة ، ويهاجم المتصوفة المغالين في شطحاتهم . وأحيانا يلتصم الاعتذار لأخطائهم ، بل ويكاد ينزلق فيما انزلقوا فيه من أوهام في بعض الأحيان . وكان لا بد من تحديد نقطة البداية ، فكان من الطبيعي أن أستند إلى كتابه "الاقتصاد في الاعتقاد" باعتباره أدق مصدر وأشمله لآرائه الكلامية ، وهو نفسه الذي يحيل إليه في كثير من كتبه . ولكن لم أستطع أن أقتصر على هذا المصدر ، ولو قد فعلت لما كنت معبرا بصدق عن آرائه في مختلف أطواره ، فكان لزاما أن أقف على رأيه فيما وقع تحت يدي من المراجع الأخرى ، مراعيًا - قدر استطاعتي - الترتيب الزمني حتى أصل في نهاية البحث إلى رأيه النهائي ، والذي استقر عليه في آخر الأمر .

أما نقدي لآراء الغزالي ، فقد اعتمدت فيه أساسا على منهج السلف ، فذلك المنهج الذي نوه به ، ونرى فيه الملائم والمجمل ، والحصن المنيع ، الذي يعصم من الخطأ والزلل ، ويقود إلى فهم العقيدة الصافية ، من منابعها الأصيلة ، في سهولة ويسر ، وبמידاد عن التشويش والتعقيد والتأويل لكتاب الله وسنة رسوله . وقد حاولت أن أنصف الغزالي في شتى آرائه ملتزما بالأمانة العلمية ، دون تحامل أو تحاوط ، واضعا نصب عيني أن أصل إلى الحقيقة المجردة ، فلم

أكلف النص فوق ما محتمل ، ولم أحاول تصيّد الأخطاء . بل على العكس كنت أحاول أن أبحث للفزالي عن مخرج - حين أراه قد غرّب أو شوّق وابتعد عن السداد* في نص يميل به إلى الحق ، ولم أكن لأهجم عن مقالة الحق لوجه الحق ، والتزاما بالصدق .

ونتيجة لهذه العوامل ، والخطوات التي ذكرت قسمت بحثي إلى مقدمة ، وبابين ، وخاتمة .

أما المقدمة فتلك التي أتقدم بها، ذاكرا سبب اختيار هذا الموضوع ، مبينا الخطوات التي سلكت ، موضحا ما لاقت من عقبات ومشاكل ، معذرا في نفس الوقت عما يكون قد بدر من تطويل في بعض المواقف ، أو إيجاز حيث يجب الإسهاب .

أما الباب الأول فيدور حول : حياة الفزالي ونشأته ، وقسمته إلى خمسة فصول هي على التوالي :-

١ - المصرا الذي عاش فيه الفزالي (من الناحية السياسية والاجتماعية والثقافية) .

٢ - حياة الفزالي ونشأته .

٣ - شيوخه ، وأصحابه ، وتلاميذه .

٤ - مؤلفات الفزالي .

٥ - الشك عند الفزالي (حياته الفكرية وتطورها) .

أما الباب الثاني ، فقسمته إلى تسعة فصول ، رتبها على حسب ورودها في كتاب الاقتصاد ، وإن كنت أفردت بعضها في فصول مستقلة نظرا لأهميتها . وهذه الفصول هي :-

١ - الاستدلال على وجود الله تعالى .

٢ - في التنزيهات .

- ٣ - الوحدانية .
 ٤ - الصفات الخيرية .
 ٥ - روعة الله سبحانه .
 ٦ - الصفات العقلية .
 ٧ - صفة الكلام .
 ٨ - تعلق قدرة الله بأفعال العباد .
 ٩ - الجائز في حق الله تعالى .

وفي الخاتمة ذكرت النتائج التي توصلت إليها في هذا البحث .

وبعد .. فتلك صفحات أتقدم بها - في تواضع - إلى
 أساتذتي الأجل ، هي جهد العقل ، وشمرة عمل متواصل ، استمر
 قراءة عامين ، راجيا أن تحوز القبول ، ملتصبا بقول المذير ، في زلة
 قلم ، أو نسيان سهم ، فلا أدعى لنفسى كمالا ؛ لأن الكمال لله وحده .
 فإن أكن قد وفقت فحمدًا لله على نعمائه ، وإن تكن الأخرى ،
 فحسبي أنني لم آل جهدا ، ولم أدغروسما ، وأنني خضت خضم
 بحر متلاطم . وأحمد المولى سبحانه أنني لم أنزلق فيه إلى القاع ،
 وإنما عبرته - بحول الله وقوته - وخرجت منه ، معافى ، سليما
 في عقيدتي وعقلي ، مع أبي حامد - رحمه الله - إلى برا الأمان .
 أكرر شكرى لجامعتي الفتية ، وأسرة الدراسات العليا :
 قسم العقيدة ، وأساتذتي الأفاضل .

والله من وراء القصد ، فنه أستاذ المون ، فنعم المولى ، ونعم

النصير .

الباب الأول

حياة الغزالي

السبب الأول

حياة الفزالي

وفيه فصول خمسة :

- لفصل الأول : العصر الذى عاش فيه الفزالي
(من الناحية السياسية والاجتماعية والثقافية)
- لفصل الثانى : نشأته وحياته .
- لفصل الثالث : أساتذته وتلاميذه وأصحابه .
- لفصل الرابع : مؤلفات الفزالي .
- لفصل الخامس : الشك عند الفزالي
(حياته الفكرية و تطورها) .

الفصل الأول

(العصر الذي عاش فيه الغزالي)

- ١ — الحياة السياسية :

- * أثر الفرق الدينية في تفكك الدولة العباسية .
 - * دولة السلاجقة .
 - * الحروب الصليبية في هذا العصر .
- ٢ — الحياة الاجتماعية :

- * طبقات المجتمع .
 - * اللهو والمجون .
 - * مجالس الوعظ والقصص .
 - * الإسراف والبذخ .
 - * المرأة في هذا العصر .
- ٣ — الحياة الثقافية :

- * انقسام الدولة الإسلامية وأثره على الحركة الثقافية .
 - * المراكز الثقافية ، ودور الثقافة .
 - * انتشار المدارس الإسلامية .
 - * المدارس النظامية وأثرها .
 - * أهم العلوم في عصر الغزالي ،
 - * التفسير ، الحديث ، الفقه ، علم الكلام ، الفلسفة .

الفصل الأول

العصر الذي عاش فيه الفزالي

(من الناحية السياسية ، والاجتماعية ، والثقافية)

(٤٥٠ - ٥٠٥ هـ / ١٠٥٩ - ١١١١ م)

أولا - الحياة السياسية :

في منتصف القرن الخامس الهجري ، وإبان العصر العباسي الثاني عاش (أبو حامد الفزالي) .

وقد تميز هذا العصر - على الرغم من ضعف الخلافة العباسية - بظهور كثير من الدول الإسلامية التي انفصلت عن الدولة . وكان ذلك سببا في تمدد مراكز الحضارة ، بعد أن كانت حاصرة على بغداد - عاصمة العباسيين - وقد ظهرت هذه المراكز في : مراكش ، والقاهرة ، وبخارى ، وغزنة وغيرها ، بفضل تنافس الخلفاء ، والأُمراء ، والسلاطين ، والوزراء في تشجيع رجال العلم والأدب ، وبفضل ذبوع العمران ، وورقي المجتمع الإسلامي (١) . ويمكننا أن نقسم هذه الدول إلى مجموعتين : الأولى : تلك الدول المستقلة التي تتبع الخلافة العباسية تسمية شكلية بحجة ، لتضفي على نفسها الشرعية الدينية والسياسية (٢) .

(١) مقدمة كتاب (تاريخ الإسلام) د / حسن إبراهيم حسن ط ١ ج ٤ سنة ١٩٦٧ م .
(٢) كالدولة الخوارزمية ، والدولة المرابطية في المغرب والأندلس ، والدولة السلجوقية .

والثانية : الدول التي استقلت تماما عن الخلافة العباسية (١) .

- ويهني أن أشير هنا إلى أن الحركات الانفصالية والاستقلالية لم تكن سياسة بحتة ؛ لأن هدفها في المقام الأول الانتصار لفرقة من الفرق الدينية التي تشعبت في ذلك العصر . ومن ثم يصعب على الباحث أن يوضح لهذه الحقبة من الزمن دون أن يتناول الدوافع المذهبية لقيام تلك الدول .

أثر الفرق الدينية في تفكك الدولة العباسية :

لقد بلغ نشاط الفرق الدينية ذروته في عصر العباسيين — من فتعددت الطوائف ، وانقسمت كل فرقة إلى عدة فرق فرعية ، فانقسم المعتزلة إلى عشرين فرقة ، والخوارج إلى عشرين ، والشيعة إلى ما يقرب من الثلاثين ، واشتد الجدل والنزاع وأصبح المجتمع حافلا بصنوف الآراء (٢) .

وكان ذلك من أهم عوامل الحركات الانفصالية ، بالإضافة إلى ظهور (الشيعية) في البلاد التي ظلت تنصب لقوميتها القديمة كبلاد الفرس .

(١) كالدولة الفاطمية — في عصرها الأخير — والدولة الصليحية في اليمن ، والدولة الغزنوية راجع (التاريخ الإسلامي) د/ إبراهيم أحمد المدوي ط ١ سنة ١٣٩٦ هـ .

(٢) (الفرق بين الفرق) لعبد القاهر بن طاهر البغدادي ٢٠ — ٢٨ تحقيق الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد .

وقد كثرت تلك الحركات في أطراف الدولة الإسلامية المتراصة

الأطراف بعيدا عن نفوذ السلطة المركزية في بغداد (١).

ومن أبرز الحركات الانفصالية :-

١ - الثورات التي قام بها الخوارج في عصر العباسيين ،

فقد بثوا أعوانهم وأتباعهم في أنحاء الدولة ، يولبسون

الناس على الخلافة ، ويعلنون أن أحدا من الخلفاء

العباسيين لا يستوفى (شروط الإمامة) . ولذا يجيب

عزلهم ، والخروج عليهم . وقد أدى نشاطهم إلى قيام عدة

ثورات إقليمية في عمان ، وخراسان ، وبلاد المغرب الأدنى

(تونس) (٢) .

٢ - واستغل الشيعة فرصة انشغال العباسيين في اخمد

ثورات الخوارج ، فأخذوا ينشرون دعوتهم على نطاق

واسع ، وبثوا دعائهم في أنحاء متفرقة من الدولة ،

وانتهى الأمر بنجاحهم في تأسيس (الدول الفاطمية)

(١) (التاريخ الإسلامي) د / ابراهيم أحمد العدوي ص ٣٢٥ .

(٢) أهم فرق الخوارج التي برزت في عهد الخلافة العباسية : الأزارقة :

أتباع نافع بن الأزرق ، والأباضية : أتباع عبدالله بن أبى

التميمي ، والصفريية : أتباع زياد بن الأصغر ، وهاتان

الفرقتان الأخيرتان اتسعت نشاطهما في تونس .

في المغرب (١) ، والتي امتدت — فيما بعد — إلى مصر والشام (٢) .

٣

— ومن الدول التي ظهرت — خلال هذا العصر — (دولة خَوَارَزْم) ٤٧٠ — ٦٢٨ هـ ، والتي أسسها (آئوشْتَكِين) (٣) الذي كان يعمل في خدمة السلاجقة ، ثم أعلن شق عصا الطاعة على السلطان ، وكانت هذه الدولة تتبع المذهب السني ، وقد زال سلطانها في عهد آخر ملوكهم (جلال الدين منكبرتي) الذي كان له مواقف بطولية أمام المغول سنة ٦١٧ هـ .

٤

— وفي هذا العصر قامت (الدولة المرابطية) ٤٤٨ — ٥٤١ هـ . ولقد كان للمرابطين ، أو الملثمين (٤) وجودهم في صحراء

- (١) أسست (الدولة الفاطمية) بالمغرب سنة ٢٩٧ هـ ، وزال سلطانها عن المغرب الأقصى سنة ٣٤٧ هـ ، وانتهى نفوذها تماما في الشمال الإفريقي سنة ٤٧٥ هـ بعد أن رفض أهل عقائد المذهب الشيعي .
- (٢) أسست (الدولة الفاطمية) في مصر سنة ٣٥٨ هـ على يد (المعز لدين الله) ، وسقطت عام ٥٦٧ هـ بوفاة الخليفة (المعز) ، وقامت على أنقاضها الدولة الأيوبية .
- (٣) (سيرة السلطان جلال الدين منكبرتي) للنسوي ص ٣٤ . ويطلق عليه هذا المؤرخ الذي يعتبر حجة في تاريخ الدولة الخوارزمية (نوسْتَكِين) .
- (٤) لقبوا بالمرابطين : لأنهم تعلموا على يد (عبد الله بن ياسين) في الرباط الذي أنشأه للدرس والعبادة في صحراء المغرب حيث تقطن قبيلة (لَمْتُونَة) . كما لقبوا بالملثمين : لأنهم كانوا يضعون لثاما يقيهم لفتح الصحراء ، ويردها ورمالها .

المغرب التي تمتد جنوبا حتى بلاد السودان (١) ، وينتمون إلى قبيلة (لمتونة) البربرية الصنهاجية وهم من أصل عربي . وقد قادهم (عقبة بن نافع) من اليمن إلى بلاد الشام ، ومنها إلى الساحل الإفريقي ، واستوطنوا صحراء المغرب لمشايتها بصحراء المغرب (٢) . وقد أصبح لهم دولة قوية مستقلة في عهد (أبي بكر بن إبراهيم سنة ٤٤٨ هـ) وفي عهده حارب (الشيعة البجلية) (٣) في بلاد السوس ، وانتصر عليهم ، بقيادة (عبدالله بن عباس) و (أبي بكر بن عمر) فعدلوا إلى مذهب السنة والجماعة (٤) . وقد تولى بعد ذلك (يوسف بن تاشفين) الذي عبر البحر إلى بلاد الأندلس لنجدة (ملوك الطوائف) واستطاع أن ينزل هزيمة ساحقة بجيوش (ألفونس السادس) (٥)

-
- (١) (العبر) لابن خلدون : ص ١٨ . طبعة بولاق .
(٢) (الكامل) لابن الأثير : ٢٣٢/٩ .
(٣) الشيعة البجلية : الذين ينتمون إلى عبدالله البجلي ، وقد خرج إلى بلاد السوس في أيام عبدالله المهدي ونشر فيها المذهب الشيعي .
(٤) (الاستقصا) للسلاوي : ١٢/٢ .
(٥) استنجد (المعتمد بن عباد) أمير أشبيلية بيوسف بن تاشفين لصد المسيحيين في الأندلس ، وقد سارع يوسف إلى الأندلس في عشرين ألف مقاتل من خيرة الرجال ، وفي منتصف رجب سنة ٤٧٩ هـ هزم يوسف جيوش ألفونس في معركة تاريخية تسمى (موقعة الرّلاقة) . (المعجب لعبد الواحد المراكشي : ص ٩٥ - ١٣٢) .

وكان سلاطين هذه الدولة يحرصون على أن يقرهم الخليفة
العباسي على الحكم ليتخذ الطابع الشرعي ، كما كانت هذه
الدولة تتمسك ببادئ الدين الحنيف ، وتدافع بحرارة عن
مذهب أهل السنة . وفي ذلك يقول (ابن الأثير) في
وصفه لابن تاشفين :

" كان رجلا دينيا خيرا . . . وكان أمير المسلمين ، وطائفته على
نهج السنة واتباع الشريعة " (١) .

٥ - دولة السلاجقة :

لقد كان في مقدمة القوى التي ناهضت الخلافة العباسية ،
وكسرت شوكتها قوة السلاطين السلاجقة - خاصة أولئك
الذين لقب عصرهم بمصر السلاطين العظام - وقد بدأ
هذا العصر بظهور (طغرل بك) (٢) سنة ٤٢٩ هـ

(١) (الكامل) لابن الأثير : ٢٣٢ / ٩ .

(٢) هو طغرل بك بن ميكائيل بن سلجوق الذي أسس الدولة
السلجوقية بعد أن استولى على (مرو) حاضرة (خراسان) ،
ثم على مدينة (سرخس) عقب انتصاره على جيش الغزنويين ،
وكانت هذه الواقعة - كما يقول ابن الأثير " هي التي
ملك السلجوقيون بعدها خراسان ، ودخلوا قصبات البلاد " .
(الكامل) ٥ / ص ١٧٠ - ١٧٩ .

وهرورًا بـ (ملكشاه) (١) وانتهى بوفاة (سينجر) (٢) سنة ٥٥٢ هـ .

وأراني مضطرا إلى بسط القول في الحديث عن عصر السلاجقة

للا سباب الآتية :-

أ - عاش (أبو حامد الفزالي) في كنف هذه الدولة ففسى أوج

ازدهارها ، وكان له وضعه التميز في عهد سلطانتها

(ملكشاه) ووزيره (نظام الملك) (٣) مؤسس المدرسة

النظامية ببغداد التي مارس فيها أبو حامد مهنة التدريس .

ب - حافظت هذه الدولة على المذهب السني ، ودافعت عنه

بحرارة ، بل وأجبرت الخلفاء العباسيين على جعله المذهب

الرسمي للدولة العباسية .

ج - يرجع الفضل للسلاجقة في إعادة تكوين الوحدة السياسية

للدولة الإسلامية بعد أن وهنت الخلافة العباسية .

(١) ملكشاه بن (ألب أرسلان) ولد سنة ٤٤٧ هـ وتولى

السلطنة عقب وفاة أبيه سنة ٤٦٥ هـ وله من العمر سبعة عشر

عاما ، ومع ذلك آلت إليه إمبراطورية ضخمة ، ودُعي له على

منابر البلاد .

وكان مولعا بالعلوم والفنون وفي عهده أنشئت (المدرسة

النظامية) وتوفي سنة ٤٨٥ هـ .

(٢) سنجر بن ملكشاه بن ألب أرسلان ولد بسنجر سنة ٤٧١ هـ وكان

شهيرا بالشجاعة والكرم ، وتوفي عام ٥٥٢ هـ (يراجع تاريخ دولة

آل سلجوق) لمحمد بن محمد الأصفهاني ط ٢ سنة ١٩٧٨ م

ص ٢٣٦ - ٢٥٩ .

(٣) تأتي ترجمته (في الحياة الثقافية في عصر الفزالي) .

د — لعب السلاجقة دورا هاما على مسرح الحروب الصليبية ، حيث

استطاعوا أن يصدوا الهجمة الأولى التي قادها (بطرس

الناسك) (١) سنة ٤٨٩ هـ .

ينتسب السلاجقة إلى (سَدْجُوق بن تَفَاق) أحد رؤساء

الأتراك ، وكانوا يقطنون في بلاد ما وراء النهر على بعد عشرين

فرسخا من بخارى . وقد وصفهم ابن خلكان بأن " عددهم

يَجِيلٌ عن الحصر والإحصاء " ، لا يدينون بالطاعة لسلطان ،

وكانوا إذا قصدهم جمع ورأوا أنه لا طاقة لهم به دخلوا العفاريز ،

وتحصنوا بالرمال ، فلا يصل إليهم أحد " (٢)

وبدأ الخلفاء العباسيون — بعد أن وجدوا أنفسهم بين فكي

الرحى ، بين مناوأة القوى العربية لهم من جانب ، وثورات الفرس

عليهم من جانب آخر — يستمعون بدم جديد ، ولم يجدوا قوة

ثالثة يحفظون بها التوازن سوى السلاجقة . ومن هنا بدأ

نفوذهم يتسرب إلى الخلفاء العباسيين .

(١) على أثر إعلان الدعوة إلى الحروب الصليبية احتشدت طبقات من

الفوغاء ، وساروا دون نظام أو استعداد بقيادة (بطرس

الناسك) وتقدموا إلى آسيا الصغرى ، وفي (نيقيا) سنة ٤٨٩ هـ

صددهم السلاجقة ، وأفنوهم عن بكرة أبيهم (تاريخ الاسلام)

د / حسن ابراهيم حسن : ٢٤٥ / ٤ .

(٢) (وفیات الأعيان) لابن خلكان : ١٥٥ / ٤ .

ولزاد نفوذهم بعد أن اجتاحتها الجزء الشمالي الشرقي من

بلاد الفرس في عهد السلطان (محمود الغزنوي) (١) .

ومع هذه القوة المتصاعدة للسلاجقة إلا أنهم حرصوا على
تأييد الخليفة العباسي لهم ، وجعلوا من أنفسهم جنودا للخلافة ،
فعمدوا إلى تقوية سلطانتها ، كما ركزوا جهودهم على نشر المذهب
السني ، ومحاربة الشيعة في كل مكان لإعادة الوحدة السياسية
للدولة الإسلامية .

الحروب الصليبية في هذا العصر :

١ - خريطة العالم الإسلامي في النصف الثاني للقرن الخامس الهجري

(الحادي عشر الميلادي) :

أعادت الدولة السلجوقية إلى المسلمين هيبتهم بعد أن
بددتها عوامل الضعف في الخلافة العباسية ، وبفضل السلاجقة أصبحت
دار الإسلام محط أنظار العالم مرة أخرى .

والنشاط في خريطة العالم الإسلامي في عهد السلطان

(ملكشاه) (٤٦٥ - ٤٨٥ هـ) ، يرى ارتباط أواسط آسيا

حتى تركستان بالجزء الشرقي من البحر الأبيض المتوسط ، كما يرى تميز
هذه الرقعة من العالم الإسلامي بعودة الروح الإسلامية الأولى
من الناحيتين : الحربية ، والعلمية .

(١) هو محمود بن سبكتكين الغزنوي المتوفى سنة ٤٢١ هـ .

وقد جاورت دولة السلاجقة السنية غربا الدولة الفاطمية
الشيعية ، التي سيطرت بدورها على مناطق هامة ، حيث امتد
سلطانها على مصر و جنوب الشام ، وبالتالي أصبح لها سيطرة على
أعظم بحرين في العالم القديم : البحر الأبيض ، والبحر الأحمر .
ومع أن الخلاف كان محتدما بين الدولتين ، إلا أن إحداهما
لم تستطع القضاء على الأخرى مما جعل كلا منهما تبدو ذات مكانة
قوية في العالم الإسلامي .

وفي الجزء الجنوبي الغربي من أوروبا كان للدولة الأموية
في الأندلس هيبتها وحضارتها .

وهكذا بدأ العالم الإسلامي يقض بيديه على أوروبا ممن
الشرق والغرب - في نظر العالم الأوربي على الأقل -^(١)

علاوة السلاجقة بالصليبيين :

كانت قوة السلاجقة - على وجه الخصوص - من الأسباب
التي أطلقت بالالأوربيين ، ولا سيما بعد أن تم لهم الاستيلاء
على آسيا الصغرى ، التي انتزعوها من الدولة البيزنطية ، في أواخر
القرن الخامس الهجري ، كما انتزعوا بيت المقدس من الفاطميين سنة ٤٧١ هـ .
ووقعت المناوشات بين الحجاج المسيحيين والسلجوقيين ، فكان هذا من
العوامل التي استفلتها الأطماع الصليبية ، التي كانت تخطط لاستعمار
العالم الإسلامي باسم الدين .

(١) التاريخ الإسلامي : د / إبراهيم أحمد المدوي ص ٣٥٩ - ٣٦٠ .

على أن موجات الغزو الصليبي المتتابعة لم تستطع النيل من
الدولة الإسلامية ، الا بعد أن انقسمت دولة السلاجقة عقب وفاة
السلطان (ملكشاه) وتفككت الوحدة الإسلامية ، في الوقت الذي
افتقدت فيه الدولة الزعيم القوى القادر على جمع شتات القوات
الإسلامية . بالإضافة الى ذلك ، فقد ضعفت الدولة الفاطمية ،
ولم تعد قادرة على حماية سواحل الشام ومصر من خطر الغزو
الصليبي .

وبعد عام ٤٨٩ هـ دخلت الحروب الصليبية مرحلة خطيرة ،
أدت في النهاية الى فتح انطاكية ، ثم احتلال بيت المقدس
سنة ٤٩٥ هـ ثم سائر قرى فلسطين (١) .

(١) كان موقف الفزالي سلبيا تجاه الهجمة الصليبية الشرسسية ،
ورغم ما قام به الصليبيون من التقتيل والتحريق والتدمير والسلب
والنهب ، الا أن الفزالي لم يحرك ساكنا مع أن الأغبيار
كانت تتوالى على بغداد بما يرتكبه الصليبيون . ولقد عاش
الفزالي بعد احتلال القدس سنة ٤٩٥ هـ عشر سنوات كاملة ،
دون أن تصدر عنه كلمة يستهجن فيها ما يحدث ، ولم يكن
الفزالي وحده في هذا الموقف ، وانما تبعه سائر الصوفية
الذين كانوا يعتبرون هذه الهجمة عقابا من الله للمسلمين على
ذنوبهم وآثامهم !!

من هذا العرض السريع الموجز للحالة السياسية في مصر

الفرزالي يتضح لنا مايلي :

- ١ — بلغت الدولة العباسية غايتها من الضعف ، حتى لم يعد للخليفة سلطة حقيقية ، وإنما تحول إلى مجرد رمز ديني فحسب .
- ٢ — أدى ضعف الخلافة العباسية إلى قيام عدة دول إسلامية مستقلة ، نشأت لعوامل مذهبية ، أو عنصرية ، أو سياسية .
- ٣ — ساهم تشعب الفرق الدينية في إضعاف الخلافة . وكان ذلك سببا في وجود معسكرين متطاحنين رئيسيين داخل الدولة الإسلامية :
المعسكر السني ، والمعسكر الشيعي .
- ٤ — كان لقيام الدولة السلجوقية ، والدولة الفاطمية ، والدولة المرابطية في المغرب والأندلس ، أثر كبير في استرداد قوة الأمة الإسلامية وهيبتها .
- ٥ — لم تلبث هذه القوة أن تلاشت تحت عوامل الضعف والتفكك إلى أن انتهى الأمر بالحروب الصليبية .

ثانياً - الحياة الاجتماعية في عصر الغزالي :

لا شك أن الأحداث السياسية - التي ذكرناها آنفاً - قد تركت آثاراً واضحة في الحياة الاجتماعية لذلك العصر ، في شتى أنحاء العالم الإسلامي .

وقد تفاوتت هذه الآثار من دولة إلى أخرى ، وقد تتميزت بسمات خاصة لكل منها بحكم اختلاف البيئة ، واختلاف الأجاس من جهة ، وبحكم اختلاف الفكر المذهبي من جهة أخرى .

لذلك فلن يتسع لنا المجال لذكر الحياة الاجتماعية في كل دولة على حدة ، وإنما سنتناول السمات العامة للمجتمع الإسلامي في العصر العباسي الثاني ، وفي بغداد خاصة باعتبارها عاصمة الخلافة ، كما سنركز على النصف الثاني من القرن الخامس الهجري ، تلك الحقبة من الزمن الذي عايشها (أبو حامد الغزالي) وتأثر بها - إيجاباً وسلباً - .

١ - طبقات المجتمع :-

تألف المجتمع - إن ذاك - من طبقتين رئيسيتين هما : طبقة الخاصة ، وطبقة العامة .

أ - طبقة الخاصة : وعلى رأسها الخليفة ، وأقاربه ، ورجال الحكم من السلاطين ، والوزراء ، والقواد ، والقضاة ، والعلماء ، والأدباء . وتتميز هذه الطبقة بالثراء ، وتنعم بحياة مترفة وثيرة ، كما تتميز بدرجة عالية من الثقافة ، والدراسة بأموال الدين .

ب - أما طبقة العاصة : فتمثل أكثرية الشعب ، وتتكون من :

التجار ، و أرباب الحرف ، والفلاحين ، والجنود ، والرقيق .
وتتميز هذه الطبقة بأنها أقل ثقافة ودراسة بشئون دينها ،
ومن ثم كانت أكثر استجابة للتيارات الفكرية المعاصرة .

عناصر وأجناس العامة :

ذكر ابن الجوزي (١) : أن عامة بغداد كانوا يوفون خليطاً
من العرب ، والفرس ، والترك ، والنبط ، والأرمن ، والجر كـس ،
والأكراد ، والكرج ، والبهـر . وإن كانت تسمية العرب قد غلبت
عليهم ، لأنهم انصهروا في بوتقة الشعب العربي ، وسيادة
اللغة العربية التي هي اللغة الرسمية للدولة العباسية .

ونضيف إلى ذلك أن عنصراً جديداً دخل في المجتمع العباسي ،
وهو عنصر (المغاربة) (٢) ، وقد كانت هذه الأجناس تتمثل في
طبقة الجند ، حيث نرى بينهم : العربي ، والكردي ، والخراساني ،
والتركي أو السلجوقي - وهو لا يمثلون نسبة كبيرة من الجنود .
كما نرى من الجنود : الديلمي ، والرومي ، والأرمني ، والمراقي (٣) .
وتتمثل طبقة الرقيق عنصراً من عناصر المجتمع ، ومعظمهم من أسرى الحروب ،
وكانوا يقومون بخدمة الخاصة ، والموسرين من عامة الشعب .

(١) المنتظم في تاريخ الطوك والأُمم : لأبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي ،

طبعة الهند سنة ١٣٥٨ هـ : ٢٢٨/٩ .

(٢) يطلق مؤرخو هذا العصر اسم (المغاربة) على المصريين ، وقد

يطلقون عليهم اسم (الفراعنة) .

(٣) تاريخ الإسلام : د / حسن إبراهيم حسن : ٦٢٧/٤ .

وقد كان لتجارة الرقيق سوق رائجة في بغداد حتى إنه

أطلق على أحد شوارعها : دار الرقيق ، كما أطلق على أحد أبوابها :

باب النحاسين (١) .

وقد جلب أغلب الرقيق في العصر السلاجوقي من بلاد ما وراء النهر،

ومن مصر ، وشمال أفريقيا ، وشمال بلاد العرب على أيدي النحاسين

الذين اتخذوا من تجارة الرقيق صناعة لهم .

كما استعان أصحاب الأراضي والدور في ذلك العصر بالرقيق

من الزنوج والزنوجيات للفلاحة ، والقيام بأعمال الحراسة .

وقد شاع استخدام الخصيان (٢) لخدمة البيوت ، وحماية

الحريم ، ولذلك ارتفعت أثمانهم ، وأصبحوا سلعة نادرة .

ونستطيع القول : إن نظرة الخاصة إلى الرقيق لم تكن نظرية

امتشان ، بدليل أن كثيرا من الخلفاء العباسيين أنفسهم كانوا من أمهات

الولد (٣) .

(١) المنتظم لابن الجوزي : ٤/٨ .

(٢) تناول المستشرق (آدم ميتز) موضوع الرق في الإسلام ، وموضوع

الخصيان ، وأوضح أن الإسلام يحرم الخصاء ، وذلك في كتابه :

الحضارة الإسلامية : ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة : ٢٦٨/١

ومابعد ها .

(٣) كانت أم المأمون (١٩٨ هـ) فارسية ، وأم المعتصم (٢١٨ هـ)

تركية ، وشجاع أم المتوكل (٢٣٢ هـ) رومية أو خوارزمية ، وأم

المقتدر (٢٩٥ هـ) رومية ، وأم المطيع (٣٣٤ هـ) صقلية .

ولكن أهل الذمة من اليهود والنصارى يمثلون عنصرا آخر
من عناصر المجتمع ، وقد كانوا يمارسون عبادتهم ، ويمتصون بحريتهم
الدينيية في ظل التسامح الديني الذي كان سمة هذا العصر .
فقد كان كثير من الخلفاء يشتركون في احتفالاتهم ، ويـزورون
معابدهم ، وكان منهم من يصدق عليهم الهبات والعطايا .

٢ - اللهو والمجون :

لئن وجد الفناء والطرب والعزف والرقص سوا رائجة في
العصر العباسي الأول (١٣٢ - ٢٣٢ هـ) فإن العصر العباسي
الثاني (٢٣٢ - ٦٥٦ هـ) لم يرج فيه هذا اللون من الترف العاجن ،
بدليل أن المكتبة العربية تخلو تماما من مؤلفات توارث للمغنيات
والمغنين في هذا العصر ، كما حدث بالنسبة للعصر الأول (١) .
وبدليل أن فقهاء هذا العصر كانوا يردون شهادة المغني والرقاص
والطبال والزمار .

ويرجع بعض مؤرخي (٢) الموسيقى العربية عدم ازدهار
وسائل اللهو هذه إلى وقوف العلماء ، وخاصة فقهاء الحنابلة موقفا
عدائيا من المشتغلين بها في قوة وصلابة .

ونحن بدورنا نميل إلى هذا الرأي الذي يؤيده ما ذكره ابن الأثير (٣) :

(١) ألف أبو الفرج الأصفهاني كتابه (الأغاني) الذي يؤرخ فيه

للمغنين والمغنيات .

(٢) تلويح الموسيقى العربية : فارمر - ترجمة حسين نصار (القاهرة

سنة ١٩٥٦ م) ص ٢٤٩ .

(٣) الكامل : ٣٨ / ١٠ .

من لمن رجلا معتدى على مغنية كانت تصطحب جنديا سلجوقيا ، وخطم آلة فنائها ، واحتشد الناس بزعامه العلماء ، وتوجهوا في مظاهرة دينية إصلاحية إلى قصر الخليفة القائم (٤٢٢ — ٤٦٧ هـ) وطلبوا منه أن يأمر بهدم المواخير والحانات .

ويهدو أن الخليفة القائم كان مجردا عن سلطاته ، فوعده بمعرض الأمر على السلطان السلجوقي ! !

إلا أن الخليفة المقتدى (٤٦٧ — ٤٨٧ هـ) كان أقوى سلطة من سابقه . إذ أصدر أمرا بنفي المغنيات والمنحرفات من بغداد وزاد على ذلك بأن أمر بتعطيم أبراج الحمام ، وحرم اللعيب بها ، كما منع دخول الحمامات العامة إلا بلبس الإزار ، وأمر ملاحى السفن بتخصيص أماكن للنساء (١) . وكان لذلك أثره الطيب في نفوس الناس ، فصاروا يمدحونه ، ويعتبرونه من أبرز خلفاء بني المباس .

غير أن ذلك كله لم يمنع الرذيلة من التفشي في القرن الخامس الهجرى ، وذلك لضعف الخلفاء من جانب ، وظهور موجة من الانحلال الخلقي من جانب آخر . فظل الراقصون والراقصات يعرضون رقصاتهم الخليعة في الأعياد والولائم ، ومجالس اللهو الخاصة . وقد انتقلت هذه العادات — كما يقول ابن خلدون — من بغداد إلى غيرها من المدن والقرى (٢) .

(١) الكامل : لابن الأثير : ٨٥ / ١ .

(٢) مقدمة ابن خلدون : (طبعة بيروت سنة ١٩٦١ م) ص ٧٦٦ .

٣ - مجالس الوعظ والقصص :-

- يمكننا أن نصف هذا العصر بأنه عصر المتناقضات ، فإذا كانت مجالس اللهو المأجور قد وجدت سبيلها إلى المجتمع الإسلامي ، فقد ظهرت في نفس الوقت مجالس للعلم قبل أن تنشأ المدارس - كالمدرسة النظامية التي أسست سنة ٤٥٧ هـ . ومدرسة أبي حنيفة التي أسست سنة ٤٥٩ هـ وكان الناس يقضون أوقات فراغهم في مجالس الوعظ ، التي تشبه في عصرنا الحاضر المدارس الشعبية ، دون شرط أو قيد .

وكانت هذه المجالس تعالج مسائل الدين والدنيا في صورة مبسطة ، وأسلوب سهل . كما كانت تعقد دائما في المساجد . وكان لها أثر واضح في حفظ التراث الإسلامي ، وخاصة ما يتعلق منه بالمثل العليا والقيم الإسلامية .

وقد ظهرت كذلك مجالس القصص التي تختلف عن مجالس الوعظ في أنها كانت تعقد أحيانا في الطرقات والمنازل ، وكانت تستهوي العامة ، لأنها تعتمد أساسا على سرد قصص الأولين ، وما تنطوي عليه من حكم وأمثال ، وصفات حميدة كالشجاعة والنجدة والكرم والوفاء ونحو ذلك .

ولئن كانت مهمة الواعظ التخويف من عذاب الله و والحث على التمسك بأهداب الدين ، فإن بعض القصاصين قد اتجه إلى ذلك بطريقة غير مباشرة ، واهتم بالقصص القرآني ، وسيرة الرسول - صلى الله عليه وسلم - والمواقع والفزوات .

وهذا النوع من القصاصين قد حظي باحترام رجال الحكم ،

وحب العامة . بينما وقف الفقهاء موقفا عدائيا من القصاصين بصفة عامة ، ورموهم بالجهل ، وتضليل الناس (١) .

٤ - الإسراف والبهذخ :

١ - في الزواج والحفلات :-

تميز هذا العصر بالمبالغة في الحفلات ، والصدقات . وقد صور ابن الأثير هذا النوع من التظاهر في حديثه عن زواج (طغرل بك) السلطان السلجوقي ، فقد خطب بعد موت زوجته ابنة الخليفة العباسي القائم ، وعقد الزواج على صداق قدره ثلثمائة ألف دينار ، مع خراج واسط وأعمالها (٢) .

كما وصف في معرض كلامه عن أحداث سنة ٤٨٠ هـ زواج الخليفة العباسي المقتدى (٤٦٧ - ٤٨٧ هـ) من ابنة السلطان السلجوقي ملكشاه : فقد نقل جهاز ابنة السلطان على مائة وثلاثين جملا ، وأربعة وسبعين بغلا مكسوة بأنواع الديباج ، تحمل فيما تحمل - اثني عشر صندوقا من الفضة والجواهر والحلي ، كما حملت سريرا عظيما مكسوا بطبقة سمكة من الذهب الخالص (٣) ويذكر ذلك أن الخليفة المستظهر (٤٨٧ - ٥١٢ هـ) قد تزوج أخت السلطان محمد بن ملكشاه على صداق قدره مائة ألف دينار ، ونشرت الجواهر والدنانير على الحاضرين (٤) .

(١) تاريخ الإسلام ج ١ / حسن إبراهيم حسن : ٦٥٣/٤ - ٦٥٤ .

(٢) الكامل : ٥٧/١٠ .

(٣) الكامل : ٥٩/١٠ - ٦٠ .

(٤) الكامل : ١٧٨/١٠ - ١٨٣ .

وقد لنتقلت عدوى البذخ هذه إلى عامة الناس من الموسرين

والناس على دين ملوكهم — مما أبعد الناس عن حد الاعتدال ،
والبساطة التي تتميز بها الشريعة الإسلامية .

ب — البذخ في القصور والأثاث :-

تميزت قصور خلفاء هذا العصر ووزرائه وحكامه بالأبهة
والعظمة ، والفرش الوثيرة المطهمة بالذهب والفضة ، كما استعملت
الأواني والكؤوس من الذهب والفضة . وبالغ الخلفاء في تشييد
قاعة العرش ، فأضيقوا عليها هالة من الفخامة ، فكان في صدر هذه
القاعة عرش الخليفة محجوبا بالستور ، فإذا ما استوى الخليفة على
عرشه ، وانعقد المجلس رفعت هذه الأستار .

هذا في الوقت الذي كانت فيه دور العامة تتميز بالبساطة ، وتتكون
من طابق واحد غالبا ، أو من طابقين ، بينما يتخذ الزهاد والمتصوفون
من المساجد مساكن لهم ، أو يعيشون في الأكواخ (١) .

كما اتخذت النفقة على المساكين والطبى كذلك طابع الإسراف
بالنسبة للخاصة ، بينما كان العامة يعيشون — في الأعم الأغلب —
عيشة الكفاف . فالزهاد يلبسون الملابس الخشنة أو الممزقة ، والفقراء
يلبسون (المِدرعة) وهي جبة تصنع غالبا من الصوف ، كما كان
لكل فئة لباسها فعمال الحمامات يرتدون السراويل الصغيرة ، بينما
يلبس الفلاحون الملابس الغليظة المصنوعة من القطن .

(١) المنتظم : لابن الجوزى : ٢١٦/٨ .

٥ - المرأة في هذا العصر :

ظلت للمرأة في ذلك العصر متمسكة بمعاملهم الإسلام المتسي تقضي بالحجاب ، وعدم الاختلاط بالفرىاء ، وقد سبق أن ذكرنا أن الخليفة المقتدى أصدر أوامره بمنع الاختلاط . وكان المحتسب يمنع الاختلاط في الأماكن العامة ، وفي الطرقات حتى بين الزوجين . وكان لا يسمح بأن يتطلع الرجال من النوافذ حفاظا على الحرمات ، فإذا حدث أن وقع رجل في هذا المحذور متعمدا وقع تحت طائلة العقاب الصارم ومع ذلك فقد سمح للمرأة بالشاركة في أداء الشعائر الدينية ، وفي ميدان العلم والثقافة ، ومجالس الوعظ (١) .

ولم يمنع ذلك المرأة من الحفاظ على شخصيتها ، وتأثيرها على الخلفاء والسلاطين أنفسهم . وقد برز من نساء هذا العصر (تركستان خاتون) زوجة السلطان ملكشاه : فقد اشتهرت بالذكاء والدهاء ، واستطاعت أن تحمل الخليفة المباسي القائم (٤٢٢ - ٤٦٧ هـ) أن يولى ابنها محمود السلطنة بدلا من أخيه الأكبر (بركياروق) ابن زبيدة ابنة عم السلطان ملكشاه .

وقد كان لذلك أثر كبير في انقسام البيت السلجوقي ، ما أدى إلى اشتعال الحروب ، وتدبير المؤامرات ، والطمع في السلطة ، ثم انهيار دولة السلاجقة .

(١) تاريخ بغداد : الحافظ أبو بكر الخطيب البغدادي (القاهرة

ما سبق يتضح لنا أن السمات البارزة للحياة الاجتماعية

- إيمان عصر أبي حامد الفزالي - تتلخص فيما يلي :-

- ١ - اتساع الهوة بين طبقات المجتمع : فقد كانت الطبقة الحاكمة ومن يلوذ بها تتمتع بالنفوذ والجاه والسلطان ، وبحياة مترفة رغدة ، بينما كان يعيش سواد الشعب عيشة الكفاف في شتى مظاهر الحياة .
- ٢ - اختلاف العناصر والأجناس : فقد كان المجتمع يهوج بأجناس وعناصر مختلفة من العرب والفرس ، والترك والنبط ، والأرمن والجركس ، والأكراد والكرج ، والبربر والمغاربة ، والديلم والروم .
- ٣ - انتشار اللهو والمجون : وكان ذلك نتيجة حتمية لحركة الإلحاد والزندقة ، التي قادها الشعوبيون ، لم يمسدوا الناس عن قيمهم وتقاليدهم الإسلامية الأصيلة .
- ٤ - بروز حركة إصلاح دينية : وقد تزعم هذه الحركة فقهاء الحنابلة وكانت تعتمد على قاعدة شيعية اتخذت المسجد مدرسة للدين والحياة . وتمتبر هذه الحركة رد فعل لموجة الانحلال والزندقة والإلحاد .
- ٥ - ضعف كبير من الخلفاء العباسيين وعدم قدرتهم على الوقوف أمام التيارات المنحرفة ومقاومة الرذيلة .

ثالثا - الحياة الثقافية في عصر الفزالي :

انقسام الدولة الإسلامية وأثره على الحركة الثقافية :

في معرض الحديث عن الحياة السياسية أوضحنا أن الدولة الإسلامية انقسمت إلى دويلات عدة نتيجة ضعف الخلافة العباسية .

وقد يتبادر إلى ذهن أن هذا الانقسام يلقي ظلالا قاتمة على الحياة الثقافية ، ويقف دون ازدهارها . لكنني أرى أن ذلك لم يحدث في عصر الفزالي ، لأن ظهور الدول الإسلامية قد أدى إلى ازدهار الثقافة ونموها ، لا إلى ضعفها وجمودها .

وقد يجب الباحث في دراسة هذه الحقبة من الزمن عندما يكشف أن الضعف السياسي والحركة الثقافية لا يسيران في خطين متوازيين قوة وضعفا ، فقد يكون الضعف السياسي سببا في ازدهار الثقافة ، وأصدق دليل على ذلك ما يثبت واقع ذلك العصر : -

١ - كان تمركز السلطة كلها في يد الخليفة العباسي سببا في جعل بغداد المركز العلمي والأدبي الوحيد - وأعلى الأقطار - جعل غيرها باهتا ضعيفا - مما أدى إلى اتجاه العلماء والمفكرين إليها طمعا في الشهرة والجاه . فلما ضعفت الخلافة وظهرت الدول الإسلامية تعددت المراكز العلمية والثقافية مما أدى إلى ازدهار الحركة الثقافية .

٢ - أصبح لكل إقليم شخصيته الثقافية المتميزة ، وانتفع كل قطر بثروته وموارده وإداراته (اللامركزية) فكان هذا خيرا على الحركة العلمية .

- ٣ - أصبح كثير من الأقطار الإسلامية أحسن حالا ، وأكثر استقلالا ، بعد أن تراخت يد السلطة الحاكمة في بغداد . فلا ندلس - مثلا - وقد انفصلت عن الخلافة العباسية - على يد بني أمية - ساهمت في إثراء الثقافة ، ولعبت دورا عظيما في نمو الحضارة الإسلامية .
- وأعتقد أنها لم تكن لتبلغ هذا الصلغ لو ظلت قابضة في أحضان الخلافة العباسية .
- ٤ - إن الضعف السياسي ، وما تبعه من فقدان الأمن على النفس والمال ، دفع كثيرا من ذوي العقول إلى الاتجاه نحو العلم والأدب ، حيث ينعمون بالأمن والاستقرار بعيدا عن التيارات السياسية المتقلبة .
- ٥ - تنافس السلاطين والأُمراء - حتى غير العرب منهم - على تشجيع العلماء والمفكرين - ولا سيما طوائف الدين - ليكتسبوا احترام الناس وتقديرهم ، وأصبح حكام الأقطار يقدرون المال ، ويتفاخرون بعلمائهم وأدبائهم ، تماما كما يتفاخرون بقوتهم وجنودهم (١) .

(١) راجع ظهر الإسلام : لأحمد أمين : ٩٥ / ١ ، ٩٦
الطبعة الخامسة - بيروت سنة ١٩٦٩ م .

المراكز الثقافية :

سبق أن أشرنا إلى أن المراكز الثقافية قد تعددت في أنحاء الدولة الإسلامية ، ووقفت موقف المنافسة من بغداد عاصمة العباسيين . ونظرا لأن هذه المراكز قد انتشرت في أطراف الدولة المهيمنة من مركز السلطة ، فقد أتاح لها ذلك المزيد من الحرية ، مما أدى إلى نشاط الحركة الفكرية ، ورواج الثقافة .

يضاف إلى ذلك ظهور كثير من الفرق التي اتخذت العلم ستارا لتحقيق أهدافها السياسية . ومع أن هذا قد أدى إلى تفكك الدولة وانحلالها سياسيا وعسكريا ، إلا أنه أدى إلى إنباء الثروة الفكرية والعلمية .

ولقد ظهرت هذه المراكز في كثير من حواضر الدولة الإسلامية ، في أصبهان ، والري ، وبخارى ، وطبرستان ، وغزنة ، والموصل ، وحلب .

إلا أن أبرزها ثلاثة مراكز هي : مرو — حاضرة خراسان — ، والقاهرة ، وقرطبة في بلاد الأندلس .

دور الثقافة الإسلامية :

١ — كان المسجد أعظم معاهد الثقافة منذ عهد الرسول (صلى الله عليه وسلم) إلى جانب كونه مكانا للعبادة ، ومركزا لإدارة شئون الدولة . ولقد برزت على مدى العصور الإسلامية المتوالية مساجد كبرى كانت بمثابة مراكز الإشعاع الثقافي على العالم الإسلامي ، كمسجد عمرو بن العاص وابن

طولون والا زهر في مصر ، ومسجد القرويين بفاس الذي تحول إلى جامعة كبرى ، لها تقاليدھا العلمية ، ومساجد قرطبة في الأندلس (١) .

٢ — ولما ضاقت المساجد — على سعتها — برواد العلم والثقافة ، أنشئت الزوايا ، ملحقة بالمساجد في مبدأ الأمر ، ثم ما لبثت أن استقلت عنها ، وانتشرت في الأحياء (٢) .

٣ — ثم ظهرت الحاجة إلى تخصيص دور لتعليم الصغار مبادئ القراءة والكتابة ، وحفظ القرآن الكريم ، واستذكاره ، فأنشئت الكتاتيب للعناية بأطفال المسلمين (٣) .

٤ — إلى جانب ذلك وجدت مراكز ثقافية للخاصة كان يطلق عليها (بيوت الحكمة) تلقف المباسيون فكرتها من الفرس . وكان أول بيت للحكمة ذلك الذي أنشأه هارون الرشيد (ت ١٧٠هـ) وتحول فيما بعد إلى مركز للأرصاد ودراسة الفلك .

وانتقل هذا التقليد إلى مصر في عهد الدولة الفاطمية ، فأنشئت (مدارس الحكمة) التي كانت خاصة بدراسة المذهب الشيعي الإسماعيلي (٤) .

-
- (١) راجع تاريخ الإسلام : د / حسن إبراهيم حسن : ٤ / ٤٢٠ — ٤٣٩ .
(٢) ما زالت الزوايا موجودة في بعض البلاد الإسلامية : في المغرب ومصر .
(٣) راجع المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار للمقريزي ٣٦٣ / ٢ طبعة القاهرة سنة ١٢٧٠هـ .
(٤) الإسماعيلية : الذين ساقوا الإمامة إلى جعفر ، وزعموا أن الإمام بعده ابنه إسماعيل . راجع الفرق بين الفرق للبغدادي : ص ٦٢ .

٥ — وكان من الطبيعي — وقد نشطت حركة الترجمة والتأليف ،
وتقدمت صناعة الورق ، وظهر الوراقون الذين ينسخون الكتب
— أن تنشأ (المكتبات) التي حافظت على التراث ، وأمدت
الثقافة بمعين لا ينضب من العلوم والمعارف ، وششتق
المصنفات والموسوعات والدواوين .

وأصبحت هذه المكتبات فيما بعد ، من أهم مراكز الثقافة الإسلامية
في شتى أنحاء العالم الإسلامي .

١ — ففي بغداد كانت مكتبة بيت الحكمة زاخرة بمئات
الألوف من المجلدات وظلت هذه المكتبة إلى أن أحرقها
(التتار) بعد استيلائهم على بغداد سنة ٦٥٦ هـ .

ب — ومن أشهر المكتبات : مكتبة مدينة مسرو التي كانت
تحتوى على اثني عشر ألف مجلد ، كما كان فيها مكتبة
(نظام الملك) وزير السلطان ملكشاه السلجوقي . وما يدل
على قيمة هذه المكتبة وغزارة مجلداتها ما قاله ياقوت
في معجمه : " كنت أرتع فيها ، وأقبس من فوائدها ،
وأستاني حبها كل بلد ، وألهاني من أهل والولد ، وأكثر
هذا الكتاب — يعنى معجم البلدان — وغيره ما جمعت
فهو من تلك الخزائن " (١) .

وفي مصر أمد الخلفاء الفاطميون المساجد بمئات
الألوف من المصنفات ، وخاصة ما يتعلق منها ببادئ الشيعة ،

(١) معجم البلدان : لفظ (مرو) .

كما أنشئوا مكتبة (دارالملم) التي كانت ملحقة بمسند
الحكمة ، وأمدوها بسيل من المؤلفات والكتب .

ج - وقد أفاض المؤرخون في ذكر مكتبة القصر الشرقي في
القاهرة التي كانت تحتوى على ستمائة ألف مجلد .
فقد روى ابن ميسر أنه * لما مات الوزير الأفضل ابن
أمير الجيوش بدر الجمالي سنة ٥١٥ هـ نقل الخليفة الأمر
من قصره خمسمائة ألف مجلد إلى مكتبة القصر * (١) .
وبعد سقوط الدولة الفاطمية سنة ٥٦٧ هـ حمل ما تبقى
من هذه المكتبة - مائة ألف مجلد - إلى المدرسة
الفاضلية التي أسسها القاضي المفاضل عبدالرحيم بن علي
الميسانى سنة ٥٨٠ هـ (٢) .

د - وفي الأندلس ، ضمت مكتبة قرطبة أربعمائة ألف مجلد .
واشتهرت كذلك مكتبة المنصور بن أبي عامر الحاجب
التي زخرت بكثير من الكتب النفيسة ، وأغلبها في الفلسفة
مما دعاه إلى إحراقها نزولا على رغبة فقهاء المالكية الذين
كان لهم نفوذ قوى وتحكم بالغ في المجال السياسى
في الأندلس وبلاد المغرب .

وقد حمل فقهاء المالكية السلطان علي بن يوسف بن

تاشفين (ت سنة ٥٠٠ هـ) على إحراق كتاب (إحياء علوم الدين)

(١) تاريخ مصر : لابن ميسر ص ٥٧ .

(٢) خطط المقرئى : ٢ / ٣٦٦ .

لأبي حامد الغزالي بالأندلس والمغرب بعد أن أفتوا
بأنه من صميم الفلسفة ، وأنه خطر على الدين (١) .

انتشار المدارس الإسلامية :

ظلت دور الثقافة التقليدية تولى دى وظيفتها إلى أن جاء
العصر الرابع الهجرى ، فأنشئت أول مدرسة بالمعنى المفهوم
وهي المدرسة البيهقية في نيسابور (٢) . وسرعان ما انتشرت المدارس
في أرجاء العالم الإسلامى ، إلى أن جاء عصر أبي حامد الذى
تميز باهتمام وتشجيع السلاطين والأُمراء والوزراء على إنشاء المدارس ،
فأنفقوا وأوقفوا عليها الأموال والأُملاك الطائلة ، ويرجع هذا التشجيع
إلى عاملين رئيسيين :-

أ - استقطاب العلماء وطلاب المعرفة .

ب - نشر العلم الدينى .

وقد راجت العلوم الدينية بالمدارس ، وزاد الإقبال عليها ، وذلك
للايمان الراسخ بأن العلوم الدينية - لا العقلية - هي السبيل
إلى سعادة الإنسان في الدنيا والآخرة .

(١) أروخ المشرق (بروفنسال) للحياة الثقافية في الأندلس والمغرب
وتناول في أبحاث مستفيضة بالدراسة المكتبات في كتابه :
(الشرق الإسلامى والحضارة العربية) ط تطوان سنة
١٩٥٤ م ص ١٨ وما بعدها - ضمن منشورات جنرال فرانكو
للأبحاث العربية الأسبانية - .

(٢) خطط المقرئى ٣٦٣/٢ .

ومن ثم لقتصر التعليم في هذه المدارس - في مبدأ الأمر - على العلوم الدينية ، والعلوم العربية ، باعتبارها الوسيلة إلى فهم فروع الدين المختلفة . وحظر تدريس الفلسفة وعلم النجوم وما شابهها من علوم عقلية ؛ بل وحظر الجدل فيها والتعرض لها من قريب أو بعيد .

ولما كان هذا العصر يروج بالفرق والمذاهب الدينية ؛ كما كان من الطبيعي أن تتجه هذه المدارس اتجاهات شتى ، وأن ترتبط كل منها بمذهب معين وفقا لشرط من أنشأها ، أو تنفيذا لشرط الواقع .

ومن ثم نشأت مدارس لأهل السنة (١) ، وأخرى للشيعة . وقد انتشرت مدارس أهل السنة ، حتى فاقت نظيراتها من مدارس الشيعة ، وتنوعت بدورها ، فأصبحت هناك مساجد و مدارس خاصة بالمالكية ، وأخرى للشافعية ، وأخرى للحنابلة والأحناف .

(١) بعد ظهور الأشعرى وعدوله عن مذهب الاعتزال ومحاولته الاقتراب من مذهب السلف أطلق أتباعه على أنفسهم أهل السنة والجماعة . والفزالي كما سنرى كثيرا ما يصرح في مؤلفاته بذلك .

راجع مقالات الاسلاميين للأشعرى ١/ ٣٢٠ - ٣٢٥ .

وتعتبر المدارس للنظامية درة في جبين العصر السلجوقي ،
وقد خصصت لتدريس مذهب الشافعية . ولا أهميتها وشهرتها
جعلت بعض المؤرخين ينسبون للوزير (نظام الملك) (١) فضل
السبق في إنشاء المدارس بديار المسلمين .
والواقع أنه أول من نظم رواتب للفقهاء ، وأوقف الأموال
والمباني على تلك المدارس (٢) .

وانتشرت (النظاميات) في شرق العالم الإسلامي : فتأسست
في بغداد والبصرة والموصل ونيسابور وأصفهان وبلخ وهرات ويزد .
وقد ساهمت هذه المدارس في نهضة الحركة العلمية والثقافية ، وخاصة
في فترة الاستقرار السياسي لحكم السلالة .

(١) هو الوزير أبو علي الحسن بن علي بن إسحاق بن العباس الملقب
بنظام الملك ، كان وزيراً للسلطان ملكشاه (٤٦٥ - ٤٨٥ هـ)
ثالث سلاطين بني سلجوق ، وقد منحه السلطان لقب
أتابك ، ومعه : الأمير الوالد ، وأقطعه إقطاعات من
جملتها طوس مدينة نظام الملك . وقد صار الأمير لنظام
الملك ، وليس للسلطان إلا التخت والصيد . وكان عالماً
جواداً عادلاً ، وكان مجلسه حافلاً بالفقهاء والعلماء وأهل الخير
والصلاح / مراجع في ترجمته الكامل لابن الأثير : ١٠ / ٢٠٠ .
وفيات الأعيان لابن خلكان : ٢ / ١٢٨ وغيرها من كتب
التاريخ .

(٢) طبقات الشافعية : عبد الوهاب تاج الدين السبكي ٣٠٩ / ٤
القاهرة سنة ١٣٢٤ هـ ولا أهمية للنظاميات سندكرها بشي من
التفصيل فيما بعد إن شاء الله .

وقد خضعت إدارة هذه المدارس لإشراف السلاطين ، ونظمت إداراتها ، وحددت مناهجها الدراسية التي انحصرت — كما أشرت — في علوم الدين واللغة والأدب ، والقليل من الحساب والطب . وما يجدر الإشارة إليه أن إنشاء المدارس لم يبلغ دور العلم الأخرى ، فقد ظلت المساجد والزوايا ، والمكاتب تقوم بدورها العلمي ، بالإضافة إلى ما ظهر في عصر الفزالي من مؤسسات أخرى كالخانقاوات ، والأربطة ، والتكايا (١) .

وقد أنشئت هذه الدور في مبدأ الأمر للمتصوفة والمريدين بقصد العبادة والخلوة ، ثم تطورت فيما بعد للتعليم والأنشطة الثقافية . فكانت المحاضرات تلقى في أواوينها — قاعات الدرس — وتمنح الدرجات العلمية ، وانقطع فيها الكيرون للتدريس والتحصيل والتصنيف .

والآن نلقى الضوء على المدرسة النظامية التي كان لها أثر طيب في إثراء الحركة العلمية الثقافية في ذلك العصر :-

(١) الخانقاوات : لفظ فارسي يعنى " دور المتصوفة " وأطلق عليها في المغرب " الأربطة " وأطلق عليها في مصر " التكايا " .

المدارس النظامية وأثرها (١) :-

يعد تأسيس المدارس النظامية من أهم منجزات العهد السلجوقي ،
و دليلا على الاهتمام برفي العلوم والمحافظة على الدين .

وقد اتهم نظام الملك - في تبرير حماسه لإنشاء هذه
المدارس - بأنه كان يهدف إلى قهر المذهب الشيعي ، ومحاويلته
فكريا بنشر المذهب السني ، لمواجهة تحركات الشيعة المربكة ،
والتي تصاعدت إلى درجة المواجهة المسلحة على يد الشيعة
الإسماعيلية خاصة ، ما أدى إلى عدم الاستقرار السياسي ،

وأحسب أن هذا الاتهام فيه غبن للوزير قوام الدين (٢)
للا سباب الآتية :-

- ١ - اشتهر نظام الملك بالتسامح والبغض للصراع الديني والطبقي .
- ٢ - حبه وحماسه للتعليم الديني لوجه الله ولغيره
غرض سياسي أو دنيوي .
- ٣ - لو كان إنشاء المدارس النظامية لهدف سياسي ،
لكان ثمة اتفاق وتخطيط مسبق مع السلطان ملكشاه الذي
اعترض على إسراف نظام الملك في الإنفاق على هذه
المدارس .

(١) تراجع المصادر السابقة التي ترجمت لنظام الملك . بالإضافة إلى مقالة
بمجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بمكة المكرمة العدد الأول
سنة ١٣٩٢ هـ تحت عنوان " المدارس الإسلامية " للأستاذ عباس
حلمي كامل .

(٢) لقب الوزير نظام الملك .

ولنستمع إليه وهو يخاطب السلطان ملكشاه في حرارة وإخلاص :-

- " إني أقمت لك جيشاً يسمى جيش الليل . إذا نامت جيوشك ليلاً قامت جيوش الليل على أقدامها صفواً بين يديهم ، فأرسلوا دموعهم ، وأطلقوا ألسنتهم ، ومدوا إلى الله أكفهم بالدعاء لك ولجيشك " (١) .

ولو سلمنا بصحة هذا الاتهام ، فإن ذلك ما يزيده مفخرة إلى مفاخره . وماذا يضير الرجل الخطير حين يملك السلطة فيذب عن حياض الدين بكل ما أوتى من قوة ؟ لم يكن الوزير راضياً عن أساليب الفقهاء والمحدثين ، ولا عن حججهم في مقارعة خصومهم من المارقين على الدين ، فأخذ يخطط لتنشئة جيل من الفقهاء أشد حجة وأقوى بياناً . وهذا ما نجح فيه عن طريق المدارس النظامية . وعندما فقد خصومه من الشيعة الإسماعيلية صوابهم ، وتحولوا من أسلوب المجادلة العلمية إلى أسلوب القوة والعنف ، لم يلبث أن زاد من تشييد المدارس ، فأنشأ نظامية بخداد ، ثم نظامية البصرة ، ثم انتشرت النظاميات فسي واسط ، والموصل ، وبلخ ، ونيسابور ، وأصفهان ، وحران .

وعلى الجملة يمكن القول بأنه لم تخل حاضرة بالمراق وطهرستان من مدرسة من مدارس نظام الملك (٢) .

(١) كان سبب اتهامه بالتهذير أنه أنفق على المدارس ستمائة ألف

دينار . أنظر كتاب الأخلاق : للدكتور زكي مبارك ص ١٦ .

(٢) السلاجقة في التاريخ والحضارة لأحمد كمال الدين : ص ٣٧٤-٣٧٥ .

وقد جذبت النظاميات مشاهير العلم من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين ، وخاصة نظامية بغداد ، التي أصبحت بمثابة جامعة ، لها أساتذتها ، ومدرسوها ، ومساعدوهم (١) .

وفي سنة ٤٨٤ هـ دُعي أبو حامد الغزالي للتدريس بنظامية بغداد ، كما قام فيما بعد بالتدريس بنظامية نيسابور في آخر حياته - كما سنفصل ذلك فيما بعد - .

ومهما يكن من شيء فإن النظاميات قد أدت دورا عظيما في المحافظة على الدين ، في وقت تصارعت فيه التيارات العاتية ، وإن التاريخ سجل لنظام الملوك أنه رعى الحركة الدينية المناهضة للانحرافات المقائدية والمذهبية ، بل سجل له أيضا أنه كان من زوى الباع في علوم الدين ، فقد روى ابن الأثير أنه " لما زار السلطان ملكشاه ، ووزيره نظام الملوك بغداد سنة ٤٧٩ هـ ، زار الوزير المدرسة النظامية وجلس في خزانة كتبها ، وطالعه بعض الكتب ، وألقى على الطلاب درسا في الحديث ، وأملس عليهم جزء آخر " (٢) .

(١) راجع أشهر من اشتغل بالنظاميات في :

المبر لاين خلدون : ٢٥٨/٥ .

وطبقات الشافعية للسبكي : ٣١٤/٤ .

الكامل لابن الأثير : ١٢٤/٨ .

(٢) الكامل : ٥٨/١٠ .

حصان الحركة العلمية : أهم العلوم في عصر الغزالي : —

١ — كان ظهور الإسلام إيذاناً ببداية حضارة جديدة ، بزغ نورها منذ أرسل الله إلى الدنيا محمدا عبده ورسوله — صلوات الله وسلامه عليه — ونمت هذه الحضارة في ظل الفتوحات الإسلامية ، واستكملت قوتها بعد أن شملت كثيرا من شعوب الشرق والغرب .

ذلك لأن الكتاب المنزل على رسول الله لم يكن كتاب دين فحسب ، بل كان كتاب عقيدة وشرعة ، دنيا ودين . وجه أنظار العباد إلى طلب العلم ، والنظر في ملكوت السموات والأرض ، وأنظمة الكواكب والأجرام ، واختلاف الليل والنهار ، وتغير الرياح ، وعجائب البحار ، وتسخير الجراد والنهات والحيوان لخدمة الإنسان ، بالإضافة لما اشتمل عليه من حوادث التاريخ وأخبار الأمم البائدة . وتحدث القرآن الكريم عن خلق الإنسان ، وتطوره ، وتميزه بالعقل ، وتفضيله على سائر الكائنات . كما نظم حياة الإنسان بما رسمه له من قوانين خالقه ، وما قرره من نظم سياسية واجتماعية ومدنية (١) .

من هنا كانت الثقافة الإسلامية ثقافة شاملة تناولت كل مناحي العلوم الدينية والعربية ، كما تناولت العلوم الطبيعية والفلكية وغيرها .

(١) تاريخ فلاسفة الإسلام : محمد لطفي جمعة المقدمة ط : القاهرة سنة ١٩٢٧م

٢

— وانقضى عصر صدر الإسلام وعصر بني أمية فسمي الاستعداد والتجهيز إلى أن جاء العصر العباسي الأول (١٣٢ - ٢٣٢ هـ) وخلال مائة عام بلغت دولة الإسلام قمة مجدها في المدنية والحضارة فنشأت معظم العلوم الإسلامية ، وظهرت حركة الترجمة — بإيجابياتها وسلبياتها — وأضحت بغداد آهلة بالعلماء ، والأطباء ، والأدباء والشعراء . في الوقت الذي كانت فيه أوروبا — في النصف الأخير من القرن السابع الميلادي — تعيش في غيابة الجهل والوحشية ، حتى أن مؤرخي أوروبا أنفسهم يطلقون على هذا العصر وما سبقه وما لحقه (القرون المظلمة) (١) .

٣

— ولما جاء العصر العباسي الثاني (٢٣٢ هـ - ٦٥٦ هـ) (٢) تألفت الحياة العلمية والثقافية — على ما أوضحناه في الصفحات السابقة — ووصلت إلى مرحلة النضج وتعددت العلوم ، واتضحت معالمها ، فأصبح لكل علم كيانه المستقل ، وعلماءه ، المتخصصون ، ومصنفاته التي اتخذت مكانها المتألق في المكتبة الإسلامية .

وكان لاختلاط العرب بغيرهم من الأمم — كالفرس والهنود والصينيين وغيرهم — أثر في دخول علوم جديدة عليهم إلى جانب العلوم الدينية .

-
- (١) تاريخ فلاسفة الإسلام ، مرجع سابق ، المقدمة م .
 (٢) يحلو لبعض مؤرخي الفلسفة أن يقسموا العصر العباسي إلى أربعة عصور : — الأول (١٣٢ - ٢٣٢ هـ) ، الثاني (٢٣٢ - ٣٣٤ هـ) ، الثالث (٣٣٤ - ٤٧٤ هـ) ، الرابع (٤٧٤ - ٦٥٦ هـ) ، ويطلقون على العصر الثالث : عصر ابن سينا وإخوان الصفا والفرازي راجع المصدر السابق : المقدمة .

وقد ميز الكتاب العرب بين المعلوم التي تتصل بالقرآن الكريم والمعلوم التي أخذها العرب عن غيرهم من الأمم ، ويطلق على الأولى : العلوم النقلية أو الشرعية ، وعلى الثانية : العلوم العقلية أو الحكيمية ، كما يطلق عليها أحياناً : علوم العجم (١) . أما علوم اللغة فقد أطلق عليها الوسائط أو الوسائل (٢) .

فالعلوم النقلية تشمل علم القراءات ، والتفسير ، والحديث ، والفقه ، وعلم الكلام .

أما العلوم العقلية فتشمل : الطب ، والفلك والنجوم ، والرياضيات ، والفلسفة ، كما تشمل الوسائل : علم النحو ، والصرف ، والبلاغة ، وعلم اللغة .

وقد حفلت المكتبة العربية بمئات الألوف من المصنفات في هذه العلوم . ويضيق بنا المقام عن ذكر تاريخ هذه العلوم وتطورها ومصنفاتها وعلمائها . ونقتصر على ما يتصل بموضوع رسالتنا ومجال تخصصنا في العقيدة ، وبإيجاز شديد خوفاً من الاستطراء .

١ - علم التفسير :-

اتجه المفسرون لكتاب الله اتجاهين ، يعرف أولهما باسم : التفسير بالمأثور ، وثانيهما باسم : التفسير بالرأى (٣) .

-
- (١) تاريخ الإسلام : د / حسن إبراهيم حسن : ٤ / ٤٣٩ .
 - (٢) باعتبار أنها وسائل إلى فهم القرآن الكريم .
 - (٣) تاريخ الإسلام : د / حسن إبراهيم حسن ، ج ٢ ، ص ٢٩٠ تحت عنوان " المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن الكريم " .

ونستطيع القول : إن النوع الأول ، الذي يعتمد على ما أشر
عن رسول الله — صلى الله عليه وسلم — وكبار الصحابة لم يتسع مجاله في
هذا العصر .

وإذا استعرضنا أسماء المفسرين الذين التزموا بهذا الاتجاه الأمين
لا نجد إلا القليلين أمثال " ابن عطية الأندلسي " — ت ٥٤٦ هـ —
الذي سار على نهج " محمد بن جرير الطبري " — ت ٣١٠ هـ — كما
لم يبرز بعده إلا القليلون أمثال القرطبي — ت ٦٧١ هـ — .

ذلك لأن التفسير خضع للرأى والاهواء ، وخاصة
على يد المعتزلة ، والباطنية ، والمتصوفة .

١ — أما المعتزلة : فقد فسروا كتاب الله تفسيراً يتفق مع
مبادئهم العقلية ، وكان قولهم بنفسى الصفات سبباً في
تأويل لكثير من الآيات الكريمة (٢) .

٢ — أما الباطنية : فقد فاقوا المعتزلة في تطاولهم على كتاب
الله تعالى ، حيث أولوا بدورهم الآيات القرآنية بما يخدم أغراضهم
السياسية والمقائدية (٣) .

٣ — أما المتصوفة : فيغلب على تفاسيرهم الشطحات ، التي
تجعل كلامهم غامضاً ، إلا على المشتغلين بالروحانيات ،
ويزعمون أن القرآن يفهم بالتذوق الوجداني . ولا شك أن هذا

(١) انظر في تراجمهم ومصنفاتهم : طبقات المفسرين للداودي في عدة
مواضع .

(٢) راجع ظهر الإسلام لأحمد أمين : ٤٢/٢ .

(٣) راجع فضائح الباطنية للغزالي في كثير من المواضع .

التدقيق ضرب من الحدس والتخمين ، ومعاذ الله أن يؤخذ

الدين من ذوق المتذوقين ، أو وجدان المتواجدين .

* — ومن مفسري هذا العصر (أبو الحسن علي بن أحمد بن علي)
المعروف بابن متّويه (ت سنة ٤٦٨ هـ) ومن مؤلفاته في التفسير :
البسيط ، والوسيط ، والوجيز .

وما يجدر الإشارة إليه أن أبا حامد الغزالي — كما يروى ابن
خلكان — قد اعتمد على مؤلفات ابن متّويه ، وأفاد من علمه ،
وأعجب به ، حتى إنه اقتبس أسماء كتبه الثلاثة (١) .

٢ — علم الحديث : —

ورث محدثو هذا العصر ثروة ضخمة من حصاد جهود المحدثين

في العصور السابقة تتمثل فيما يلي : —

١ — الكتب الستة : —

* صحيح البخاري ومسلم .

* سنن أبي داود السجستاني (ت ٢٧٥ هـ) .

* سنن أبي عيسى بن عيسى الترمذي (ت ٢٧٨ هـ) صاحب

كتاب الجامع .

* سنن ابن ماجه : أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني

(ت ٢٧٥ هـ) .

* سنن النسائي : أبي عبد الرحمن بن شعيب (ت ٣٠٣ هـ) .

(١) وفیات الاعیان لابن خلکان : ٤ / ٤٦٤ — ٤٦٦ .

ب - موطأ الإمام مالك (٩٣ - ١٧٩ هـ) .

ومسند الإمام أحمد بن حنبل (١٦٤ - ٢٤١ هـ) .

ج - علوم الحديث التي استقلت عن علم الحديث رواية (١) ،

وأصبح لها كيانه المستقل كعلم الناسخ والمنسوخ (٢) — من

الحديث ، وعلم الجرح والتعديل (٣) ، وعلم الحديث دراسة

(مصطلح الحديث) (٤) ، وعلم رجال الحديث (٥) .

وقد تميز محدثو هذا العصر بالاهتمام بالأسانيد أكثر من الاهتمام

بالمصنفين ، ولا شك أن هذه ظاهرة صحية ، أدت إلى تنقية السنة

ما دخلها — في مرحلة الجمع والتدوين — من الحكم ، وعقائد الأمم

التي دخلت الإسلام ، وكشفت الأحاديث الموضوعة لأغراض سياسية ،

أو طائفية ، أو عقائدية (٦) .

(١) علم الحديث رواية : علم يشتمل على نقل ما أضيف إلى الرسول

— صلى الله عليه وسلم — من قول ، أو فعل ، أو تقرير ، أو

وصف خلق أو خلق .

(٢) الناسخ والمنسوخ : علم يبحث عن تاريخ الأحاديث المتعارضة

التي لا يمكن التوفيق بينها ليحكم على السابق بأنه منسوخ ،

وعلى اللاحق بأنه ناسخ .

(٣) الجرح والتعديل : علم يبحث فيه عن شرط الراوى من حيث

المدالة وعدمها .

(٤) مصطلح الحديث : علم يعرّف به حال الراوى والمروى من حيث

القول أو الرد .

(٥) علم رجال الحديث : علم يبحث فيه عن طبقات الرواة ، وتاريخ

حياتهم ليترتب على ذلك تعديلهم أو جرحهم . يراجع " في

رجال الحديث " مذكرة للشيخ حسن حجازي وآخرون ط ١ ، دار

الكتاب العربي بالقاهرة سنة ١٩٥١ م .

(٦) راجع ظهير الاسلام لأحمد أمين : ٤٦/٢ وما بعدها .

ومن مشاهير محدثي هذا العصر : أبو زكريا يحيى بن محمد
الوهاب ، المعروف بابن مندّه (ت سنة ٥١١ هـ) ويمتبر آخر
المرحّالين لأخذ الحديث عن الشيوخ (١) .

ومنهم البغوي : أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد
(ت سنة ٥١٦ هـ) . ومن مصنفاته " شرح السنة " وكتاب " الجمع
بين الصحيحين " .

ومنهم ابن رزق العبدري (ت ٥٢٠ هـ) صاحب كتاب
" التجريد " .

ومن أعظم المحدثين ببلاد الأندلس : أبو علي الجبائي (ت ٤٩٨ هـ)
صاحب كتاب " تقييد المهمل " الذي ضبط فيه كل لفظ يقع فيه
اللبس في صحيح البخاري ومسلم .

٣ — الفقه :-

امتازت الحركة الفقهية في عصر الفزالي بعدة مظاهر
نوجزها فيما يلي :-

أ — انقراض بعض المذاهب الفقهية التي ظهرت في العصور
السابقة كذهب الظاهرية (٢) ، والحزمية (٣) ، كما

(١) راجع في ترجمته : وفيات الأعيان : ٢١٧/٥ .

(٢) ينسب إلى داود الظاهري الذي نشأ في قاشان قريبا من أصفهان ،
ويسمى أتباعه : الداودية أو الظاهرية . يقول ابن خلدون في
المقدمة ص ٣٩٠ : " والظاهرية قد جعلوا المدارك كلها منحصرة
في التصوف والإجماع ، وردوا القياس والعلّة المنصوصة إلى النص ،
ومذلك خرجوا على علم الأصول والقواعد الفقهية التي وضعها
أئمة المذاهب الأربعة " .

(٣) ينسب إلى ابن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦ هـ) وكان ظاهريا في مبدأ
الأمر ، ثم تحول إلى مذهب خاص عرف أتباعه بالحزمية .

انقرض مذهب سفيان الثوري (ت ١٦١ هـ) ومذهب إسحاق
ابن راهويه (ت ٢٤٠ هـ) .

ولم يعد في ميدان الفقه سوى المذاهب الأربعة المعروفة
— مذهب مالك والشافعي وابن حنبل وأبي حنيفة — على
تفاوت بينها في الذيوع والانتشار . هذا إلى جانب الفقه
الشيوعي الإسماعيلي في الدولة الفاطمية ، والزيدى في
اليمن .

ب — إغلاق باب الاجتهاد ، والاقتصار على النقل والانكباب
على كتب السابقين وشرحها وتحديثها واختصارها .

ج — التعصب المذهبي بين الفقهاء ما أدى إلى أن يكون
الانتقال من مذهب إلى مذهب بمثابة الانتقال من دين
إلى دين . وقد بلغ هذا التعصب أوجه على يد الخلفاء
الفاطميين في مصر حيث كانوا يجبرون الناس على اعتناق مذهبهم
الفقهي وينكحون بمن يشتغل بالمذاهب الفقهية
الأخرى .

د — ارتباط المذاهب الفقهية بالحياة السياسية : حيث كان
لكل دولة مذهبها الرسمي ، الذي تتمسك به ، وتتصباله ،
ما أدى إلى زيادة عوامل الخلاف ، بالإضافة إلى عامل الخلاف
بين الفرق ، وظهور الخلاف كذلك بين الفقهاء والمتصوفة (١) .

(١) راجع ظهرا الاسلام : ٥٦/٢ " الصراع بين الفقهاء والمتصوفة "

ومقدمة ابن خلدون : ص ٤٠٥ .

(١)
ومن أشهر فقهاء هذا العصر : أبو بكر الطرطوشي* الذي
رحل من الأندلس إلى مصر ، وأقام بالإسكندرية حيث توفي بها سنة
٥٢٠ هـ ، وكان مالكي المذهب ، وهو صاحب كتاب " سراج الملوك " .
وقد تلقى العلم في مكة ، وبغداد ، والبصرة ، والقدس . ومما
تجدر الإشارة إليه أن الفزالي قد التقى به في رحلته إلى مصر (٢) .
غير أنه لم يسترح إلى الفزالي ، ولا سيما بعد أن درس كتاب
" الإحياء " ، وتحول إلى الهجوم عليه بشدة وعنف حين قال :
" شحن أبو حامد الإحياء بالكذب على رسول الله - صلى الله
عليه وسلم - ولا أعلم كتاباً على بساط الأرض أكثر كذباً منه " (٣) .
هذا وقد أسهم الفزالي في ميدان الفقه بعدة مؤلفات -
نذكرها فيما بعد - .

٤ - علم الكلام :

راجست سوق الجدل والمناظرة في المسائل الكلامية (٤) في عصر
الفزالي ، واتسم علم الكلام بسهات نجمتها فيما يلي :-

- (١) راجع معجم البلدان : لفظة طرطوشة .
- (٢) سيأتي تحقيق هذه الرحلة في رحلات الفزالي - الفصل الثاني .
- (٣) الفزالي : د / أحمد الشرباصي : ص ١٢٥ - طبعة بيروت
سنة ١٩٧٥ م .
- (٤) المسائل الكلامية : في مقدمتها موضوع الصفات ، وهل هي عين
الذات أم غيرها ، والجبر والاختيار ، وتأويل الآيات ، ورواية
الله تعالى ، وخلق القرآن الكريم ، وما يتعلق بالنبوات ، والأُمور
الغيبية ، إلى جانب مسألة الإمامة التي أثارها الشيعة ، وغير
ذلك من المسائل المعروفة في علم الكلام .

١

— لم يعد للمعتزلة نفوذ يذكر ، وإن غللت آراؤهم
موضع بحث ودراسة ونقد ، وذلك نتيجة لاعتناق
السلاجقة لمذهب الأشاعرة (١) من ناحية ، وبعد / عن النقل
واعتقادهم على العقل من ناحية أخرى .

ب

— نحو الاتجاه السلفي الذي قاده الإمام أحمد بن حنبل
(١٦٤ - ٢٤١ هـ) ودعاه علماء الحنابلة ، في القرن
الرابع الهجري ، وبدأ في هذا العصر واضحا أنه لا خلاص
للمسلمين مما هم فيه من اختلاف وفرقة إلا بالعودة إلى
الكتاب والسنة ، والأخذ بالنص دون تأويل أو تحريف والاعتماد
على أقوال الصحابة والتابعين ، خاصة في مجال العقائد (٢) .
ج — برز المذهب الشيعي الإسماعيلي (الباطنية) (٣) الذي
أيده الخلفاء الفاطميون بقوة وتعصب .

-
- (١) نسبة لأبي الحسن الأشعري (٢٦٠ - ٣٣٠ ونيف هـ) وكانوا
من ألد أعداء المعتزلة .
(٢) تاريخ المذاهب الإسلامية : محمد أبو زهرة ، مصدر سابق ٢١٢/١
(منهاج السلفيين) .
(٣) الباطنية : نسبة إلى قولهم : إن القرآن الكريم له معان غير المعاني
التي يتداولها الناس ، فله معنى ظاهر ، ومعنى باطن . وادعوا
أن علم الباطن قاصر على الأئمة — المعصومين — من أهل البيت .
(راجع كتاب " المجالس المستنصرية " للمؤيد في الدين هبة
الله الشيرازي — ت ٤٧٠ هـ في شرح قواعد العقيدة الباطنية .
تحقيق د / محمد كامل حسين ، وديوان المؤيد لنفس المحقق .
طبعة القاهرة سنة ١٩٤٩ م) .

وقد تعرض هذا المذهب للكثير من النقد الذي كشف ما فيه من أباطيل ، منها ما يتصل بالعقيدة ، ومنها ما يتصل بالإمامة ، أو القول بالإمام المعصوم .

وقد أسهم الغزالي في ذلك بكتاب " فضاء الباطنية " — على ما سنذكره في مؤلفاته —

ومن أشهر العلماء السلفيين في العصر السلجوقي " عبد الله الأنصاري " (٣٩٦ — ٤٨١ هـ) ، وكان حنبلي المذهب . وقد ناصب الفلاسفة والمتكلمين العداء ، حتى وشوا به إلى الوزير نظام الملك ، ورموه بالكفر والزندقة ، ولكنه استطاع أن يبري ساحته ، فأعاده معززا مكرما . ومن مؤلفاته كتاب " ذم الكلام " (١) .

٥ — الفلسفة —

- ١ — لم يكن العرب أهل فلسفة ، ولكنهم أهل كسَن وحكمة . ولم يعرف العرب الفلسفة إلا في العصر العباسي الأول حين بدأت حركة الترجمة في عهد المنصور (ت ١٣٦ هـ) الذي كان جل اهتمامه بالفلك والطب . ثم جاء المأمون (ت ١٩٨ هـ) الذي اهتم بنقل الفلسفة والمنطق — بصفة خاصة —
- ٢ — وقد كانت دائرة الفلسفة آنذاك أوسع مجالا ، إذ كانت تشمل كافة العلوم العقلية من منطق ، وإلهيات ، ورياضيات ،

م (١) جيبهار مقالة لنظام عروضي — ترجمة عبدالرحمن عزام ، ويحيى الخشاب — القاهرة سنة ١٩٢٨ م .

واجتماع ، وطب ، وكيمياء .. الخ . ومع مرّ المصهور
أصبحت هذه العلوم تتخذ طابع الاستقلال (١) . وقــد
بدأ اشتغال المسلمين بالنواحي العملية كالطب والفلك ، ثم
تطور الأمر إلى البحث في الحقائق المجردة .

٣ - وفي العصر الذي نوره له انتهت مرحلة النقل والترجمة ،
وبدأ عصر الدراسة والبحث والنقد . وقد ظهر واضحاً
تأثير الفلسفة في الفكر الإسلامي ، في علم الكلام ، حيث هجر
العلماء دراسة العقيدة الصافية من منابعها الأصلية - الكتاب
والسنة - وشرعوا يفلسفون العقيدة بعد أن تأثروا بهـذه
الأفكار الدخيلة عليهم .

وقد كان دخول كثير من الأمم في الإسلام ، وتعدد الفرق
الإسلامية من العوامل التي أدت إلى الجدال والمناظرة ؛ فكان
كل فريق يتسلح بما وصل إليه من آراء الفلاسفة الذين تناولوا -
فيما تناولوا - الإلهيات ، ووجدت أفكارهم قبولاً لدى الكثيرين
من المشتغلين بعلم الكلام ، وخاصة المعتزلة .

٤ - على أن بعض المتكلمين قد استعانوا بالفلسفة ليحاربوا
أعداء الإسلام ، من يهود ، ونصارى ، ووثنيين ، بنفس السلاح
الذي يحاربون به الإسلام ، لا عن إيمان بالفلسفة ، ولكن
لمحاجة الخصم بنفس الأسلوب والمنهج الذي يسلكه (٢) .

(١) راجع ظهر الإسلام ، ١٢٧/٢ وما بعدها .

(٢) المصدر السابق نفسه : ١٢٩/٢ .

٥ — ولتخذت الفلسفة طابع الاستقلال على يد فريق من المفكرين ، ابتداءً من " الكندي " (١) (١٨٨ - ٢٥٨ هـ) ، ثم جاء بعده " الفارابي " (٢) (٢٦٠ - ٣٩٩ هـ) الذي اهتم بالمنطق ، فرتب منطق " أرسطو " (٣) وشرح كتبه في المقولات ، والقياس ، والبرهان ، والجدل وقد لقب بالمعلم الثاني بعد أرسطو .

ثم ظهر الشيخ الرئيس " ابن سينا " (٤) (٣٧٠ - ٤٢٨ هـ) وهو صاحب كتاب " الشفاء " الذي يبحث في المنطق

-
- (١) أبو يوسف بن يعقوب بن إسحاق ، من أصل عربي ، وإن ينتمي إلى بني كندة — أمراء الجزيرة العربية ، وقد ساهم في ترجمة المؤلفات الفيلسوف اليوناني " أرسطو " .
- (٢) أبو النصر محمد بن محمد بن طرخان ، وهو فارسي الأصل ، حيث نشأ بمقاطعة فاراب في خراسان .
- (٣) هخو تلميذ أفلاطون الذي كان يؤثره على جميع تلاميذه ، ويسميه المقل ، وإليه تنتهي فلسفة اليونانيين ، وكان معلماً للإسكندر ، ملك مقدونيا ، وهو واضع علم المنطق ، وموضح أهميته ، حيث جعله آلة للملوم .
- (٤) أبو علي الحسين بن عبدالله ، فارسي الأصل ، نشأ في ولاية ما وراء النهر ، وله من المؤلفات أيضاً : كتاب النجاة ، وهو موجز للشفاء ، وكتاب المنطق ، وهو مقتبس من الشفاء .
- راجع في تراجم الكندي والفارابي وابن سينا وابن باجة .
- تاريخ فلاسفة الإسلام : محمد لطفي جمعة في عدة مواضع .

والطبيعيات والإلهيات ، وقد أضاف في مؤلفاته الكثير إلى أفكار
"أرسطو" .

وسيكون للفيزالي موقف من ابن سينا ، ومن الفلسفة عامة - سنوضحه
في فصل لاحق - ولم يشتهر من الفلاسفة في عصر الفيزالي غير
ابن باجة (ت ٥٣٣ هـ) ، والذي نشأ وعاش في الأندلس ، ثم
رحل منها إلى بلاد المغرب . ومع أنه عاش عصر الفيزالي ، إلا
أنهما لم يلتقيا ، إذ المعروف أن الفيزالي لم يرحل إلى بلاد الأندلس
أو المغرب .

من هذا العرض للحيلة الثقافية في عصر الفزالي يتضح لنا

مايلي :-

- ١ - تعددت المراكز الثقافية في كثير من بلدان العالم الإسلامي بتمدد الدول ، بعد أن كانت بغداد وحدها ملاذ العلماء والفقهاء ، ومطمع كل من يريد الظهور والارتقاء . وأصبح كل إقليم يتباهى بعلمائه ، وخاصة في مرو : حاضرة خراسان ، والقاهرة : عاصمة الفاطميين ، وقرطبة : حاضرة بني أمية في الأندلس .
- ٢ - إلى جوار دور الثقافة التقليدية : المسجد ، والرواية ، والكتاب ، وبيوت الحكمة ، والمكتبات ، ظهرت المدرسة المنظمة كدار متخصصة في التعليم تحتوى على كل ما يحتاجه الدارس من إمكانيات .
- ٣ - شجع السلاجقة إنشاء المدارس ، وساعدهم في ذلك الوزير " نظام الملك " فأسس المدارس النظامية في بغداد ، والبصرة ، والموصل ، ونيسابور ، وأصفهان ، وبلغ .
- ٤ - برزت نظامية بغداد وتحولت إلى جامعة كبرى أسسهم في العمل بها كثير من العلماء والفقهاء .
- ٥ - اقتصر التدريس في هذه المدارس على العلوم الدينية والصوفية ، بينما حُرم تدريس العلوم العقلية وفي مقدمتها الفلسفة .
- ٦ - وصلت الحياة الثقافية إلى مرحلة النضج - إبان عصر الفزالي - بعد أن انتهت مرحلة الترجمة والنقل التي بدأت في العصر العباسي الأول .
- ٧ - استقلت العلوم بعضها عن بعض ، وأصبح لكل علم مصنفاته ومو' لفوه وشيوخه وتلاميذه .

- ٨ — لتجسه علم التفسير إلى الرأي ، وخضع كتاب الله الكريم
لأهواء المفرضين وفسر كل فريق آياته الكريمة بما يخدم آرائه
ومبادئه . وقد وُضِّح ذلك جليا على يد المعتزلة الموحدة وليس ،
والإسماعيلية الباطنيين ، والصوفية الإشاريين .
- ٩ — توقفت حركة المحدثين عند النقل والاخذ من الكتب
وبذلك انتهى عصر الرواة الرحَّالين ، الذين يتلقون عن
الشيخ ، وأصبح لعلماء الحديث مكانتهم المرموقة لدى
الحكام والسلاطين .
- ١٠ — توقف الاجتهاد في مجال الأحكام الفقهية ، واتجه
الفقهاء إلى دراسة مؤلفات سابقهم ، وبدأ عهد
الشروح والحواشي . وظهر في هذا العصر التعصب المذهبي
الفقهي ، كما بسط الفقهاء نفوذهم ، وأصبحوا أصحاب
سلطة على الخلفاء والأُمراء .
- ١١ — ظهر اتجاه إلى السلفية والمودة إلى النص القرآني والاخذ
بالسنة والعمل بأقوال الصحابة والتابعين .
- ١٢ — ضعفت قوة المعتزلة ، وتلاشى سلطانهم ، بينما قوى
نفوذ المتكلمين من الأشاعرة ، وأصبح للباطنية نفوذ قوى
في الدولة الفاطمية ، واحتدم الصراع بين المتكلمين وأصحاب الفرق .
- ١٣ — فلسف المتكلمون العقيدة الإسلامية بما أخذوه عن الفلاسفة .

الفصل الثاني

حياة الفزالي ونشأته

- ١ — الفزالي في صباه .
- ٢ — مرحلة الدوس والتحصيل .
- ٣ — محاولة الظهور والتقرب إلى الحكام .
- ٤ — الفزالي في نظامية بغداد .
- ٥ — وسقط أبو حامد صريع المرض .
- ٦ — رحلات الفزالي .
- ٧ — العودة إلى التدريس بنظامية نيسابور .
- ٨ — أبو حامد في رحاب الله .

الفصل الثاني

(حياة الفزالي ونشأته)

تمهيد :

في هذا العصر الزاخر المضطرب ولد أبو حامد : محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي عام (٤٥٠ هـ - ١٠٥٩ م) بمدينة (طوس) (١) من أعمال (خراسان) وسط مجتمع تتجاذبه التيارات المختلفة ، التي تمثلت في المناظرات الكلامية ، والمحاورات الفلسفية ، والخلافات الفقهية ، والعصبية المذهبية ، والنزعات الإلحادية ، والأهواء السياسية .

وقد حاول أبو حامد أن يجعل من نفسه ^٧رباناً للسفينة يقودها إلى بر الأمان ، فهل نجح في ذلك ؟

١ - الفزالي في صباه :

ولد أبو حامد من والد فقير يعمل في غزل الصوف ، ويحجب بالعلماء ، ويجالسهم ، ويتوفر على خدمتهم (٢) .

-
- (١) طوس : مدينة بخراسان ، بينها وبين نيسابور عشرة فراسخ ، وتقع شمال شرق إيران ، وتسمى الآن " مشهد " فتحيا المسلمون في هروب فارس على عهد أمير المؤمنين عثمان بن عفان - رضي الله عنه - راجع " طوس " بمعجم البلدان لياقوت .
- (٢) طبقات الشافعية الكبرى : مصدر سابق ١/ ١٠٥ .

وقد كان الرجل يتوجه إلى ربه راجيا أن يرزقه من الأولاد من
يصبح عالما ، وقد رزقه الله أبا حامد ، وأخاه أحمد (١) .

وقد كان الوالد يردد دائما : إن لي لتأسفا عظيما على تعلم
الخط ، وأشتهي استدراك ما فاتني في ولدي هذين (٢) .

ولما حضرت أباه الوفاة أوصى به وبأخيه أحمد صديقا من
المتصوفة (٣) ، فأقبل هذا الصديق على تعليم الأخوين حتى فنى المال
اليسير الذى خلفه لهما أبوهما ، وتعذر على الوصى القيام بقوتهمما
فقال لهما :

" اعلماني قد أنفقت عليكما ما كان لكما ، وأنا رجل من الفقرو
والتجريد ، بحيث لا مال لي فأواسيكما به ، وأصلح ما أرى لكما أن
تلجئا إلى مدرسة ، فإنكما من طلبة العلم ، فيحصل لكما قوت يمينكما
على وقتكما . ففعلا ذلك " (٤) .

-
- (١) هو أبو الفتوح أحمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الفزالي ،
الملقب بسجد الدين . قال عنه ابن خلكان " مال إلى الوعظ ، ودرس
بالمدرسة النظامية نيابة عن أخيه أبي حامد ، واختصر كتاب الإحياء
وسماه (لباب الإحياء) كما صنف كتاب (الذخيرة في علم
البصيرة) وكان مائلا للصوفية ، توفي بقرظوين سنة ٥٢٠ هـ راجع
وفيات الأعيان ٢٠٧/١ مطبعة الحلبي سنة ١٣٠٦ هـ .
- (٢) مجموعة القصور الموالي : تحقيق مصطفى أبو العلا : ٦/١ طبعة
مكتبة الجندى بالقاهرة سنة ١٣٩٠ هـ .
- (٣) لم نثر على اسم هذا الصديق حتى نتعرف على شخصيته .
- (٤) طبقات الشافعية : ٧٢/٤ مصدر سابق .

ويبدو أن الوصي المتصوف قد أثر في الفلامين ، كما تأثروا
بأبيهما من قبل . فنشأ أحمد صوفيا منذ الصغر ، بينما خاض أبو حامد
غمار العلوم في عصره إلى أن حط به المقام في نهاية أمره إلى التصوف .
وكان البذرة الأولى قد ظلت مطمورة إلى أن أُنِمت وأثمرت في نهاية
المطاف (١) .

وواصل الغزالي دراسته في صباه ، فقرأ الفقه على " أحمد بن
محمد الراذكاني " (٢) . وقد ظهر على أبي حامد آثار الذكاء
منذ صغره ، فأخذ وهو ما يزال صغيرا يهدى عدم الاطمئنان
إلى أدلة المتفقهين . ويبدو أنه تبرم بما درس من علم في بلده ،
واستوعب ما عند علمائها فقرر الرحيل إلى (جرجان) . حيث تتلمذ على
" أبي القاسم اسماعيل بن مسعدة الاسماعيلي " (٣) أحد شيوخ الشافعية
فقرأ عليه الفقه ومبادئ علم الأصول ، وسجل كل ما درسه في صحائف كان
يطلق عليها (التعليقات) .

وما أن نهل ما عند أبي القاسم ، قفل راجعا إلى طوس ، حاملا
تعليقه في خلاة .

(١) الغزالي : د / مصطفى غالب ص ١٨ - ضمن سلسلة في سبيل

موسوعة فلسفية - مكتبة الهلال سنة ١٩٧٩ م .

(٢) هو أبو حامد الراذكاني : أحد شيوخ الفقه الشافعي ، وينتسب

إلى بلدة (راذكان) إحدى قرى طوس . وسيأتي المزيد
في ترجمته في الفصل الثالث .

(٣) هو اسماعيل بن مسعدة بن أبي بكر أحمد بن إبراهيم الإسماعيلي

(٤٠٧ هـ - ٤٧٧ هـ) من أكبر بيوت العلم والرياسة بجرجان ،

وسيأتي ذكره في الفصل الثالث .

وفي طريق عودته حدث له واقعة طريفة حيث راهمه اللصوص ،
واستولوا على جميع ما يحمل ، قال " فتبعتمهم ، فالتفت إليّ مقدمهم ،
وقال : ارجع ، ويحك ! إلا هلكت . فقلت : أسألك بالذي ترجو
السلامة منه أن ترد عليّ تعليقي فقط ، فما هي بشي تنتمنون
به . فقال لي : وما هي تعليقك ؟ فقلت : كتب في تلك المخلاة ،
هاجرت لسماها وكتابتها ، ومعرفة علمها . فضحك ، وقال : كيف
تدعي أنك عرفت علمها ، وقد أخذناها منك ، فتجردت من معرفتها ،
وبقيت بلا علم ؟ ثم أمر بعض أصحابه فسلم إليّ المخلاة " (١) .

وقد كان لهذه الحادثة أبلغ الأثر في نفس أبي حامد ، مما
جعله يحرص على حفظ واستيعاب كل ما يسمع ، فلا يحتاج إلى كتاب .
يقول أبو حامد معلقا على ذلك " هذا مُسْتَنْطَقٌ أنطقه الله ، ليورثه
به أمرى . فلما وافيت " طوس " أقبلت على الاشتغال ثلاث سنين
حتى حفظت جميع ما علقتة ، وصرت بحيث لو قطع على الطريق لم
أتجرد من علمي " (٢) .

(١) طبقات الشافعية الكبرى : ١٠٢/٤ .

(٢) طبقات الشافعية الكبرى : ١٠٢/٤ .

٢ - مرحلة الدرس والتحصيل :

مكث الفزالي (١) إثر عودته إلى طوس ثلاث سنوات،
يسترجع فيها ما درسه من فقه وأصول ، ومبادئ العربية ،
ثم توجه إلى (نيسابور) وهي إذ ذاك مركز من مراكز العلم الهامة
بعد بغداد ، وكان عمره ثلاثة وعشرين عاما .

(١) اختلف مؤرخو الفزالي فيما إذا كانت نسبه إلى الفزّال - بتشديد
الزاي - أم إلى قرية (غزّالة) إحدى قرى طوس . إلى الرأي
الأول جنح ابن خلكان في وفياته وضبط العبارة بالحمزوف
- بتشديد الزاي المعجمة - لأن أباه كان غزّالا فهي نسبة
بعد نسبة ، كما رجح هذا الرأي كذلك " السيد مرتضى الزهيدى "
في شرحه للقاموس الذى لم يذكر اللفظ في مادة (غ ز ل)
فاستدركه الزهيدى في شرحه وعقب عليه قائلا : إن المعجم
كانوا ينسبون إلى العطار فيقولون العطارى ، فهم يزيدون يا
النسب للتأكيد .

وما يرجح هذا الرأي كذلك ما ورد في أشعار الشعراء
كقول محي الدين بن عبد الظاهر :

أحيا قلوبَ الماشقين بلحظه الـ فزّالُ ، والإحيا للفزّالى

وقول ابن نباته المصرى :

صنّفت شجونا بفزّال جفن

فقرأنا مصنّف الفزّالى

وكانت (نيسابور) (١) عاصمة للسلاجقة الذين اهتموا بالعلوم

والعلماء - كما أسلفنا - وفي مدرستها النظامية لا زم أبو حامد إمام
الحرمين " أبا المعالي ضياء الدين عبد الملك بن أبي محمد عبد الله
ابن يوسف (الجويني) (٢) - ٤١٩ - ٤٧٨ هـ .

وجد الفزالي حتى برع في المذهب الشافعي ، والأصول ،
كما درس علم الكلام وطرق الخلاف والجدل والمنطق والفلسفة .
وأعجب الجويني بتلميذه ومقدرته على الغوص في المعاني ، واتساع
معلوماته حتى وصفه بأنه " بحر مفيد " (٣) وتفوق على أقرانه ،
وهم إن ذاك أربعمائة ، منهم الكيا الهراس (ت ٥٠٤) وأبو المظفر
الخواني (ت ٥٠٠ هـ) .

(١) نيسابور : من أعظم مدن خراسان ، فتحها المسلمون أيام

عثمان بن عفان - رضي الله عنه - نهب منها عدد كبير من أئمة
العلم . وقد وصفها ياقوت في معجمه بقوله :

" معدن الفضلاء ، ومنبع العلماء ، لم أر فيما طوّفت من البلاد
مدينة كانت مثلها " وقد هاجمها التتر ، وأتوا على جميع أبنيتها
حتى قيل : لم يبق فيها حجر قائما على حجر ولم تزل خرابا
إلى اليوم .

(٢) لُقّب : إمام الحرمين ، لأنه عندما خرج حاجا جاور بمكة والمدينة

أربع سنّوات يُدرس ويُفتي ، كما اشتهر بالجويني : نسبة إلى
(جوين) ناحية من نواحي (نيسابور) ينسب إليها
جماعة من العلماء .

(٣) روى ابن النجار أن إمام الحرمين كان يقول عن الفزالي وصاحبه

أبي المظفر الخواني ، والكيا الهراس " الفزالي بحر مفيد ، والكيا
أسد مطرق ، والخواني نار تحرق " .

ولما وثق به أستاذه شيخ النظامية جعله نائبا عنه ، فكان بمثابة

المعيد في عصرنا الحاضر . ولم يفرق التلميذ عن أستاذه إلا بعد أن
توفي إمام الحرمين سنة ٤٧٨ هـ ولم يكن الفزالي قد جاوز الثامنة
والعشرين من عمره (١) .

وتمتبر الفترة التي قضاها أبو حامد في حلقة إمام الحرمين
فترة تحصيل وتسجيل ونظر عُنَى فيها بفقهِ الشافعية ، وكلام
الأشاعرة . ولكن يبدو أنه بدأ يضيق بخلاف الفقهاء ، وجدل
المتكلمين . وفي خلال هذه الفترة بدأ الفزالي في التصنيف والتأليف ،
فظهر كتابه (المنحول) الذي يغطي على كتابي "أستاذه فيسقول
الجويني " دفنتني وأنا حي ، هلا صبرت حتى أموت " (٢) .

٣ - محاولة الظهور والتقرب إلى الحكام :

غادر الفزالي نيسابور متوجها إلى (المعسكر) (٣)
وبصحبه عائلته المؤلفة من زوجة ، وبناته الثلاث ،
ولا ندرى ما إذا كان ابنه (حامد) في ذلك الوقت على

-
- (١) السوافي بالوفيات للصفدي : ١٧٦/١ .
(٢) الفزالي : د / أحمد الشرباصي ، مصدر سابق ص ٢٩ .
(٣) المعسكر : في الأصل ميدان واسع بجوار نيسابور ، أقام
فيه الوزير السلجوقي " نظام الطك " معسكره ، وكان يسمى " المخيم
السلطاني ، وتحول فيما بعد إلى محل إقامة
للموزير .

قيود الحياة (١) . وهنا نتساءل لماذا غادر أبو حامد نيسابور

إلى المعسكر بالذات ؟

أغلب الظن أن الغزالي دفعه طموحه وثقته بنفسه إلى معترك الحياة العلمية في كنف الوزير " نظام الملك " ليتخذ منه سلما يرقى به إلى الشهرة والجاه . والغزالي نفسه يعترف بأنه اتخذ العلم حرفة له ، وهو الفقير الذي يتحمل مسئولية أسرة ، ولا مورد رزق له غير احترام العلم ، فجده يردد هذه العبارة : " طلبنا العلم لغير الله ، فأبى أن يكون إلا لله " . ويقول إثر خروجه من عزلته : " كنت في ذلك الزمان أنشد العلم الذي به يكتسب الجاه ، وأدعوا إليه بقولي وعلمي ، وكان ذلك قصدي " (٢) فالسعي إلى الجاه كان هدفه في مبدأ حياته - على الأقل -

(١) الغزالي : د / مصطفى غالب ص ٢٠ ، مصدر سابق .
وقد جاء في كتاب (مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يحتمل من حوادث الزمان) لأبي محمد عبدالله بن أسعد بن علي بن سليمان البافعي ١٧٦/٣ ، ١٧٧ طبعة بيروت :
" أن أبا حامد لم يُعقَّب إلا البنات " وهو يعني بذلك أنعمه خلف بعد وفاته ثلاث بنات لكن ذكرت مصادر عديدة أن الغزالي أنجب ولدا توفي صغيرا ، وكان يسمى حامدا ، ومن أجل ذلك كُنِيَ بأبي حامد .

(٢) المنقذ من الضلال : للغزالي ص ١٦٠ تحقيق د / جميل صليها ود / كامفل عياد - الطبعة التاسعة ١٩٨٠ م ، ويقول في موضع آخر " تفكرت في نيتي في التدريس فإذا هي غير صالحة لوجه الله تعالى ، بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت " :
المصدر السابق ١٣٤٠ .

ومهما يكن من شئ، فإن أبا حامد انخرط في مجلس الوزير الذي كان يضم العديد من العلماء والفقهاء، وكانت المجالس إن ذاك - حتى الآن - لا تخلو من المناظرات الفقهية، والمطارحات الكلامية. فناظر الفزالي العلماء في مجلس نظام الملك، فظهر كلامه عليهم، فداع صيته، وتآلق نجمه (١).

استطاع الفزالي خلال فترة السنوات الخمس التي قضاها في المعسكر (٤٧٨ - ٤٨٤ هـ) وهي فترة مهمة في حياته، لم يتعرض لها المؤرخون كثيرا، غير أننا نرى أنها كانت الفترة التي حاول فيها الفزالي أن يثبت ذاته وأن يشق طريقه حتى يصل إلى الهدف المنشود: تحقيق الشهرة.

٤ - الفزالي في نظامية بغداد:

دعا نظام الملك أبا حامد للتدريس في نظاميته ببغداد عام (٤٨٤ هـ) كجزء من خطته لاستقطاب العلماء في مختلف الأقطار الإسلامية. وكان عمره إن ذاك أربعة وثلاثين عاما. ولم يحظ أحد بتقلد هذا المنصب العلمي في مثل هذه السن، ما يدل على أنه نال رضا الحكام السلاجقة، والوزير نظام الملك خاصة، إن كان التدريس بنظامية بغداد مطمح العلماء ومنتهى آمالهم في ذلك الحين.

وما أن باشر الفزالي حلقات دروسه حتى توافد عليه التلاميذ إلى أن وصل عددهم إلى ثلاثمائة طالب.

(١) الوافي بالوفيات: للصفدي ١٧٦/١، بتصرف.

وفي النظامية * أعجبه للخلق حسن كلامه ، وكمال فضله ،
وفصاحة لسانه ، ونكته الدقيقة ، وإشارات اللطيفة " - على
حد تعبير السهكي (١) .

وأضاف : " قام على التدريس ، وتعليم العلم ، ونشره بالتعليم
والفتيا ، والتصنيف ، فصا رتضربه الأمثال ، وتشدد إليه الرجال " (٢) .
واستمر أبو حامد خلال سنوات أربع يقوم بعمله في التدريس
وتعتبر هذه الفترة (٤٨٤ - ٤٨٨ هـ) من أخصب فترات حياته
إنتاجا ودراسة وتصنيفا . وخلالها عكف على دراسة الفلسفة مختلصا
سويحات قليلة من وقته للتراحم . وبمجهود ذاتي ، ودون أن يستعين
بأحد استطاع أن يلم بالتراث الفلسفي منذ عهد فلاسفة اليونان إلى
عهد الفلاسفة الاسلاميين الذين سبقوه ، وفي مقدمتهم " ابن سينا " (٣٧٠ - ٤٢٨ هـ)
صاحب كتاب " الشفاء " ، الذي يعتبر موسوعة
فلسفية جمعت آراء السابقين من الفلاسفة ، وخلال سنتين اثنتين
استطاع أبو حامد أن يدرس الفلسفة دراسة المطلع الدقيق أولا ، ثم
دراسة الناقد البصير ثانيا ، وكانت نتيجة هذه الدراسة

(١) طبقات الشافعية الكبرى : ١٩٧/٦ .

(٢) عبارة السهكي " وتشدد إليه الرجال " فيها نظر : حيث إن
الرجال لا تشدد - كما ذكر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلا
إلى ثلاثة مساجد : المسجد الحرام ، والمسجد الأقصى ،
والمسجد النبوي . ويحمل قول السهكي على أن المقصود تشدد الرجال
بقصد طلب العلم . ولا شك أن الإسلام حث على ذلك .

أن صنف كتابيه الشهيرين "مقاصد الفلاسفة" (١) الذي يقرر فيه آراءهم ومذاهبهم ، تقريراً محايداً ، ثم "تهافت الفلاسفة" الذي يرد فيه على مزاعمهم وأباطيلهم .

ويسجل أبو حامد ذلك في كتاب "المنقذ من الضلال"

فيقول :

" فشمرت عن ساق الجد ، في تحصيل ذلك العلم من الكتب ، بمجرد المطالعة من غير استعانة بأستاذ ، وأقبلت على ذلك في أوقات فراغي من التصنيف والتدريس في العلوم الشرعية ، وأنا ممنو (٢) بالتدريس لثلاثمائة نفر من الطلبة ببغداد . فأطلعني الله - سبحانه وتعالى - بمجرد المطالعة في هذه الأوقات المختلصة على منتهى علومهم في أقل من سنتين" (٣) .

وكان من قبل قد أتى على كل مسائل علم الكلام ، ومذاهب الفرق المختلفة ، وألف كتابه "فضائح الباطنية" بناءً على تعليقات صدرت إليه من الخليفة (المستظهر) - ت ٤٨٧ هـ - .

كما بدأ خلال هذه الفترة في دراسة التصوف دراسة مستفيضة .

(١) سيأتي الحديث عن مصنفات الفزالي في الفصل الرابع ، كما أن موقفه من علم الكلام والفلسفة سيكون موضع دراسة في الفصل الخامس تحت عنوان (الشك عند الفزالي) .

(٢) صمنو ؛ مثلي .

(٣) "المنقذ من الضلال" مصدر سابق ، ص ٩٥ .

وخلال هذا المجهود الضني كان أبو حامد يمر بأزمة نفسية عنيفة ، وكانت بذور الشك قد نمت وترعرعت نتيجة لعدم وثوقه بهـ هذه المعلوم التي درسها ، فأدى به ذلك كله إلى أن وقع ضريح المرض .

٥ - مرض الفزالي :

لنستمع إلى أبي حامد يصف أعراض مرضه إن يقول :

" إن أقفل الله على لساني حتى اعتقل عن التدريس ، فكنت أجاهد نفسي أن أدرس يوما واحدا تطيبها لقلوب المختلفة إلى ... فكان لا ينطق لساني بكلمة واحدة ، ولا أستطيعها ألبتة ، حتى أَوْرَثَ هذه العقلة في اللسان حزنا في القلب ، بطلت معه قوة الهضم ، ومراءة (١) الطعام والشراب : فكان لا ينساغ لي شريد ، ولا تنهضم لي لقمة ، وتعدى إلى ضعف القوى ، حتى قطع الأطباء طعمهم من العلاج ، وقالوا : هذا أمر نزل بالقلب ، ومنه سرى إلى المزاج ، فلا سبيل إليه بالعلاج ، إلا بأن يتروح السر عن الصم الطم " (٢)

هذه إذاً أعراض المرض على لسان المريض ، وهذا هو تشخيص المرض على لسان الأطباء - لكننا نتساءل عن العلة وأصل السبب ؟

١ - يرى كثير من مؤرخي الفزالي المعاصرين (٣) أن ما أصاب

(١) هنا تهـ .

(٢) " المنقذ من الضلال " مصدر سابق ص ١٣٦ .

(٣) راجع (الفزالي) د / مصطفى غالب - مصدر سابق ، ص ٢٢ ، ٢٣ .

و (تاريخ الفكر العربي) د / عمر فروخ ص ٣٩٢ .

و (الفزالي) د / أحمد الشرباصي - مصدر سابق - ص ٣٧ ، ٣٨ .

أما حامد مرض يقال له : الكسظ أو الفنط ، وقد دفعهم إلى هذا أن الأعراض التي تحدث عنها أبو حامد تتفق مع أعراض هذا المرض : " هبوط في القوى الجسدية والمقلية ، ينتج اضطرابا نفسيا ، يتشم صاحبه بالقلق . ويظهر عادة بعد الخامسة والثلاثين ، ويمتد من ثلاثة أشهر إلى ستة ، ويرافق هذا المرض ضعف في الذاكرة ، وتشتت في الفكر ، مع الحزن والتشاؤم ، والهرب من الواقع وتبعات الحياة . والمريض بهذا الداء يقل أكله ونومه ، ويستولي عليه اليأس والخنوع " (١) هو إذاً مرض عضوي حمل الغزالي بوادره مذ جاء إلى بغداد ، وظل يتضاعف إلى أن وصل إلى هذه المرحلة الخطيرة .

ب - بينما يرى آخرون (٢) أن المرض نفسي ناتج عن هذه الحيرة التي مر بها أبو حامد ، من خلال رحلته الفكرية : مروراً بعلم المتكلمين ، وفقه المتفقيين وفلسفة المتفلسفين ، فقد وقع فريسة الأفكار المتصارعة ، والتيارات التي تجاذبت به من كل جانب . والغزالي نفسه يصف العلة بما يرجح هذا الرأي إن يقول واصفاً تلك الرحلة التي سبقت مرضه وأدت به إلى هذه الحال المستعصية :

(١) الغزالي : د / مصطفى غالب ص ٢٢ / ٢٣ .

(٢) راجع " تاريخ فلاسفة الاسلام " محمد لطفي جمعة ، مصدر

سابق ، ص ٧٨ .

" ثم لاحظت أحوالي ، فإذا أنا ضفيس في الملائق ،
وقد لحدقت بي من الجوانب ، ولاحظت أعمالي - وأحسنه التدريس
والتعليم - فإذا أنا فيها مقل على علوم غير مهمة ، ولا نافعة فـ
طريق الآخرة " (١) .

ثم يصور تردد ، في حوار يدور في نفسه بين دواعي الإيمان ودواعي
الشیطان إذ يقول : " فصارت شهوات الدنيا تجاذبني بسلاسلها
إلى المقام ، ومنادى الإيمان ينادى : الرحيل ! الرحيل ! فلم يهبط
من الصمر إلا قليل ، وبين يديك السفر الطويل " (٢) .

وأغلب ظني أن الملتين قد تصادف وقوعهما في وقت واحد ،
فاجتمعت العلة المضوية إلى العلة النفسية ، فلم يتحمل الجسد
الواهن مرضين عضالين فخرأبو حامد صريعا . وكان العلاج هــ
" ترويح السر عن الهم العلم " - على حد تعبير أبي حامد -
ولن يكون الترويح عند الفزالي إلا بترك بغداد والرحيل إلى
الشام .

والواقع أن رحيل الفزالي عن بغداد صحبه رحيل من نسوع
آخر : رحيل عن الجاه والسلطان والشهرة ، إلى العزلة ، والزهد
والتقشف ، وبعبارة أخرى إلى التصوف (٣) .

(١) المنقذ : ص ١٣٤ .

(٢) الصدر السابق : ١٣٥ .

(٣) يقال عن سبب أزمته الروحية : أن أخاه أحمد - وكان
واعظا متصوفا - دخل على أبي حامد وهو يعلم الناس ويوشدهم ،

٦ - رحلات أبي حامد :

يبدو أن أبا حامد كان من ذلك النوع من الرجال الذين لا يهنأ لهم الاستقرار في بلد واحد ، ولعل ذلك يرجع إلى التطلع الفكري ، والرغبة في الاستزادة من المعرفة عن طريق الممارسة الشخصية ، والاحتكاك بالبشر - وبصفة خاصة المفكرين والعلماء - .

ففي المرحلة السابقة اتضح لنا أن أبا حامد تقلب من طوس ، إلى جرجان ، إلى طوس مرة ثانية ، إلى نيسابور ، إلى الممسك ، إلى بغداد . وها هو ذا يضيق به المقام في بغداد - رغم ما نال من جاه وشهرة ، وبعد طول تردد - دام ستة أشهر - (١) غادر بغداد في أوائل عام ٤٨٩ هـ متوجهاً إلى الشام بعد أن أناب أخاه أحمد في التدريس . غير أن أبا حامد لم يفصح عن وجهته ، فزعم أنه خرج إلى مكة (٢) .

=== فأنشده هذه الأبيات :

أخذت بأعضادهم إذ ونوا * وخلفك الجهد إذ أسرعوا
فأصبحت تهدي ولا تهتدي * وتسمع وعظما ، ولا تسمع
فيا حجر الشحذ حتى متى * تسن الحديد ، ولا تقطع ؟

فتأثر أبو حامد ، واستشعر إقباله على الدنيا .

راجع الفزالي : د / أحمد الشرباصي ، ص ٣٨ .

(١) حدها الفزالي بقوله : " أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربعمائة "

المنقذ : ص ١٣٦ .

(٢) يلاحظ أنه خرج في أوائل العام ، فلا معنى لأن يقال : إنه زعم أنه خارج للحج ، وليس هذا أوان الحج . ولعله قصد خروجه إلى مكة للعمرة والزيارة .

وهنا تثار الاقاويل عن سبب خروج الفزالي من بغداد :

١ - زعم الناس أن أبا حامد غادر بغداد إثر جفوة بينه وبين الخليفة المستظهر ، لأنه أفتى مع غيره من العلماء ليوسف ابن تاشفين أمير المغرب بأنه صاحب حق في ضم الأندلس إلى ملكه ، بعد أن أعان حكام المغرب على هزيمة " ألفونس " ملك قشتالة . كما أفتى بجواز تلقيبه بأمر المؤمنين .

ب - كما ادعى أن المستظهر لم يكن راضيا عن رد الفزالي على الباطنية في كتابه " فضائح الباطنية " .

وتتهاوى هذه الاقاويل كلها أمام رد الفزالي نفسه ، إذ يقول : " ثم ارتبك الناس في الاستنباطات ، وظن من بعد عن العراق أن ذلك كان لاستشعار من جهة الولاة . وأما من قرب من الولاة ، فكان يشاهد إلحاحهم في التعلق بي ، والانكباب عليّ ، وإعراضهم عنهم ، وعن الالتفات إلى قولهم " (١) .

ثم يضيف - في ثقة واعتزاز - فيقولون : هذا أمر سماوى ، وليس له سبب إلا عين أصابت أهل الإسلام ، وزمرة أهل العلم " (٢) .
ونتساءل مرة أخرى : ولماذا أخفى " أبو حامد عزمه على التوجه إلى الشام ؟ ولماذا التوجه إليها بالذات ؟ . حين يتظاهر الفزالي بالذهاب إلى مكة ، فله مندوحة في ذلك ، فالرجل لم يزر بعد الأراضى المقدسة ، ولم يؤد فريضة الحج أو العمرة . وأما أن يتوجه إلى الشام ، فلا أنه اختار طريق التصوف ، وفي دمشق سيجد رفقاء

(١) المنقذ : ص ١٣٧ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٣٧ .

الطريق ، وكانت مشهورة إذ ذاك بأن حياة الصوفية فيها ميسورة .
على أن أبا حامد إذ يتوجه إلى الشام ، فإنه يقصد في نفسه
الوقت "بيت المقدس" لزيارة المسجد الأقصى - أحد المساجد التي
تشهد الرجال إليها - فكانها مرحلة تطهير نفسي يذهب بمدها
لزيارة الأراضى المقدسة . وهذا ما أفصح عنه أبو حامد : "ثم
تحركت في داعية فريضة الحج ، والاستمداد من بركات مكة والمدينة ،
وزيارة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بعد الفراغ من زيارة الخليل -
صلوات الله وسلامه عليه - فسرت إلى الحجاز" (١) .

ويظل أبو حامد ما يقرب من عامين في أرض الشام يقضي
طرفا منها في (دمشق) معتكفا في المسجد الأموي ، وكان
يصعد إلى المنارة الغربية في كل صباح ، ويفلق عليه بابها حتى
المساء ، كما كان يقضي بعض أوقاته في زاوية المسجد .

"ثم دخلت الشام ، وأقمت به قريبا من سنتين ، لا شغل إلي
إلا العزلة والخلوة ، والرياضة والمجاهدة (٢) ، اشتغالا بتزكية
النفس ، وتهذيب الأخلاق ، وتصفية القلب لذكر الله تعالى -
كما كنت حصلته من كتب الصوفية - فكانت أعتكف مدة في مسجد
دمشق ، أصد منارة المسجد طول النهار ، وأغلق بابها على
نفسي" (٣) .

(١) المنقذ : ص ١٣٨ .

(٢) المجاهدة : حمل النفس على كل حال .

(٣) المنقذ : ص ١٣٨ .

ثم رحل أبو حامد إلى بيت المقدس ، وكان يمتكف بقبة الصخرة
ويخلق بابها عليه . وخلال إقامته ببيت المقدس شرع في تأليف كتاب
" إحياء علوم الدين " مبتدئاً " بالرسالة القدسية في قواعد العقائد "
والتي جعلها من بعد قسماً من رباع المباديات في كتاب الإحياء .
وقد أسماها " الرسالة القدسية " لأنه وجهها إلى أهل بيت
المقدس .

ثم سافر إلى الحجاز لأداء فريضة الحج ، وزيارة رسول الله
— صلى الله عليه وسلم — وكان ذلك في أواخر شهر ذي القعدة عام
٤٨٩ هـ .

وقد سبق أن أشرنا إلى أن أبا حامد قد زار مصر (١) ، ومكث
فترة بمدينة الإسكندرية ، استناداً إلى ما ذكره ابن خلكان (٢) .
وفي الإسكندرية عزم على ركوب البحر متوجهاً إلى بلاد المغرب ،
ليلتقي بيوسف بن تاشفين ، الذي كانت تربطه بالفزالي المكاتبات
 والمراسلات . غير أن أبا حامد عدل عن هذه الرحلة بعد أن بلغه
نبأ وفاة يوسف بن تاشفين سنة (٥٠٠ هـ) .

وبعض المؤرخين المعاصرين يتشككون في زيارته لمصر ، ويستندون
في تشككهم إلى أمرين :

-
- (١) راجع الفصل الأول : أشهر فقهاء العصر .
 - (٢) وفيات الأعيان ٣/٣٥٣ . وقد سجل هذه الرحلة كثير من
المؤرخين منهم الصفدي ، والسبكي ، والميني ، وابن
الطوق .

١

— إن ابن تاشفين قد توفي على وجه التحديد يوم الاثنين الثالث من المحرم سنة ٥٠٠ هـ . وقد ذكرت جميع المصادر أن الغزالي كان في هذا العام في نيسابور يقوم بالتدريس بنظاميتها .

ب

— لم يشر أبو حامد — من قريب أو بعيد — إلى هذه الزيارة ، ولم يذكر أحدا من علماء مصر — وعلماء الأندلس — على وجه الخصوص ،

بينما يرى آخرون أنه لا يمر لهذا التشكيك لسببين :

١

— إن ابن تاشفين توفي في أوائل عام ٥٠٠ هـ وليس هناك ما يمنع من وصول أبي حامد إلى نيسابور في نفس العام .

ب

— لم يشر أبو حامد إلى علماء مصر لأنه لم يجد منهم ترحيبا ، خاصة ومصر إذ ذاك تحت حكم الشيعة — من الفاطميين . ولعل هذا هو السر في نزوحه إلى الإسكندرية ، بعيدا عن القاهرة ، عاصمة الفاطميين ، لينزل في ضيافة علمائها السنيين (١) .

ويعود أبو حامد إلى دمشق مرة أخرى ، ويعود معه الحنين إلى الأهل والوطن ، وهو الذي غادر بغداد عازما على ألا يعود إليها أبدا . ويبدو أن المصطفة قد هدأت ، والنفس قد سكنت وتروح القلب من الهم الملم " فعاد الغريب إلى وطنه ، مارا ببغداد مروراً عابراً ،

(١) راجع الغزالي ، د / أحمد الشرباصي ص ٤٢ / ٤٣ .
و (تاريخ الاسلام) د / حسن إبراهيم حسن ٤ / ٣٣٣ .

ومنها إلى طوس ، ثم استقر به المقام في طوس ليواصل حياة العزلة والعبادة .

” ثم جذبتني الهمم ، ودعوات الأبطال إلى الوطن ، فعاودته بعد أن كنت أبعد الخلق عن الرجوع إليه ، فأثرت العزلة به أيضا حرصا على الخلوة ، وتصفية القلب للذكر “ (١) .

٧ — أبو حامد والعودة إلى التدريس :

وظل أبو حامد في مسقط رأسه ” طوس ” في عزلته التي اختارها لنفسه ، ولكن إلى متى هذه العزلة ؟ أليس من الخير أن يخاطب الناس ، وأن يقوم بواجبه العلمي . وما قيمة هذا العلم إذا لم يفد به طلابه وينشره على الناس ؟

لقد دُعِيَ إلى بغداد لمواصلة دروسه في نظاميتها ، فرفض ذلك في إصرار ، ولم يله لا يرفض مبدأ التدريس ، ولكنه يرفض بغداد بالذات ، مركز السلطة والسلطان ، خوفا من أن تجره الملائق الدنيوية إليها مرة أخرى ، بعد أن وجد في الزهد مأمنه ومستقره . وإذا كان لا بد من القيام بمهمة التدريس فليكن هذه المرة فـ” نيسابور “ لوجه الله تعالى ، ولتكن الغاية إرشاد الناس إلى الطريق السوي ، بعد أن استشرى الداء ، واستعصى الدواء .

” فما تُفنيك الخلوة والعزلة ، وقد عم الداء ، ومرض الأطباء ، وأشرف الخلق على الهلاك . ثم قلت في نفسي : متى تشتغل أنت بكشف هذه الفسمة ، ومصادمة هذه الظلمة ، والزمان زمان الفتمرة ، والدور دور باطل “ (٢) .

(١) المنقذ : ص ١٣٨ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٥٧ — ١٥٨ .

ويقرر أبو حامد العودة إلى التدريس ، ويعرض الأمر على
أصفياه يلتص عندهم الرأي والمشورة ، فيجمعون على ضرورة استئناف
الهمة والنشاط وترك العزلة . . ويأبى بعضهم إلا أن يستشيرهم
فيذكر منامات وروءى ، ترمز إلى أن خروجه سيؤدي إلى الخير
والرشاد : " فشاورت في ذلك جماعة من أرباب القلوب والمشاهدات ،
فاتفقوا على الإرشاد بترك العزلة والخروج من الزاوية . وانضاف
إلى ذلك منامات من الصالحين كثيرة متواترة ، تشهد بأن هذه الحركة
هدأ خير ورشد " (١) .

وفي ثقة بالنفس بالفة ينصب أبو حامد نفسه داعية للقرن
السادس الذي أوشك فيقول :

" وقد وعد الله - سبحانه - بإحياء دينه على رأس كل مائة (٢) ،
ويسر الله تعالى الحركة إلى نيسابور للقيام بهذا المهم " (٣) .

ويبدو أن أبا حامد قد شعر بشيء من الزهو إذ جعل نفسه
مصلح العصر ، فعاد إلى التواضع لأن الله وحده هو المحرك ،
وخالق كل شيء " وإني لم أتحرك ؛ لكنه حركني ، وإني لم أعمل ؛
لكنه استعملني ، فأسأله أن يصلحني أولا ، ثم يصلح بي " (٤) .

(١) المنقذ : ص ١٥٩ .

(٢) يشير أبو حامد إلى الحديث الشريف الذي رواه أبو داود والحاكم
والبيهقي : " إن الله تعالى يبعث لهذه الأمة على رأس كل
مائة سنة من يجدد لها دينها "

(٣) المنقذ : ص ١٥٩ .

(٤) المصدر السابق : ص ١٦٠ .

وهنا نتساءل : هل وقع ضغط على أبي حامد ليفود إلى
التدريس ؟ أو على الأقل كان خروجه للتدريس بتعليمات وجدت هوى
في نفسه ؟

يقول أبو حامد في عبارة غامضة : " فقدّر الله تعالى أن حرّك
داعية سلطان الوقت من نفسه ، لا بتحريك من خارج ، فأمر أمر
إلزام بالنهوض إلى نيسابور " (١) فماذا يعني بسلطان الوقت ؟

هل يعني به الظروف التي تحدث عنها من انحراف الخلق
وميلهم عن الطريق السوي ؟ أم يعني السلطان الحاكم ؟

أغلب الظن أن الأمر قد صدرت إليه بالتدريس ، فانضم ذلك
إلى مجموع الأسباب التي ذكرها أبو حامد ، فلم يجد بدا من حسم
الأمر وهو كد هذا ما ذكره " السبكي " في طبقاته :-

" وكان الليث غائبا من عربنه ، والأمر خافيا في مستور قضاء الله
ومكنونه ، فأشير عليه بالتدريس في المدرسة الميمونة النظامية -
عمرها الله - فلم يجد بدا من الإذعان للولاة ، ونوى - بإظهار
ما اشتغل به - هداية الشدء ، وإفادة القاصدين ، دون الرجوع
إلى ما أقطع عنه ، وتحرر من رقبته من طلب الجاه " (٢) .

(١) المنقذ : ص ١٥٨ .

(٢) طبقات الشافعية الكبرى : ٢٠٧/٦ .

٨ - الفزالي في رحاب الله :

خرج أبو حامد من عزلته بعد أحد عشر عاما مذ غادر بغداد إلى عودته إلى التدريس ، وظل ^{يقوم} بعمله بعيدا عن الجاه وقد عاد شخصا آخر يرتدى خشن الثياب (١) ، وينصرف عن الدنيا وماهجها إلى أن قتل الوزير " فخر الملك " ابن نظام الملك " فاعتزل التدريس ، وعاد إلى مسقط رأسه " طوس " وكان في أواخر أيامه مكبا على دراسة الحديث ، ومطالعة صحيح البخاري ومسلم ، لأنه كان يشعر بأن بضاعته في الحديث مزجاة .

إلى أن توفي - رحمه الله - يوم الاثنين الرابع عشر من شهر جمادى الآخرة عام ٥٠٥ هـ " وكأنني به يقول - وهو يتخلص من هذا العالم الفاني - " إني أضع روحي بين يدي الله ، وليدفن جسدي في طي الخفاء . أما اسمي فإني باعته إلى الأجيال المقبلة ، وإلى سائر الأسم " (٢) .

ودفن - رحمه الله - بظاهر " الطبران " وهي قرية " طوس " .

- (١) كان الفزالي قبل تصوفه يرتدى أفخر الثياب ، وقد قوّم طوسا طبوسه ومركوبه بخمسمائة دينار ، وبعد تصوفه قوموا طبوسه بخمسة عشر قيراطا . والقيراط - كما ذكر صاحب القاموس المحيط - نصف عشر الدينار . ومعنى هذا أن ثياب الفزالي بعد زهده كانت تساوي ثلاثة أرباع الدينار .
- (٢) تهافت الفلاسفة : تحقيق د / سليمان دنيا - مقدمة الطبعة الثانية (دار المعارف بمصر) ونسب المحقق هذا القول للفيلسوف الإنجليزي " فرنسيس بيكون " ت ١٦٢٦ م .

بعد استعراضنا لحياة الفزالي ونشأته يتضح مايلي :

- ١ — نشأ الفزالي في أسرة فقيرة لا بُدَّ يميل إلى الصوفية ، فكفله رجل صوفي ، وكان شيخه الجويني متكلم صوفيا ، وكان أخوه أحمد كذلك ، فعايش حياته الأولى بين علم الكلام والتصوف ما أثر على فكره وتوجيهه الوجهة التي خلق من أجلها في نهاية الأمر .
- ٢ — كان شغوفا بالعلم منذ صغره ، متطلعا إلى المعرفة ، ثائرا على التقليد والجمود ، ومن ثم لم يكتف بالعلم الذي حصل عليه في طوس ، فرحل إلى جرجان ، ثم إلى نيسابور ، حيث إمام الحرمين ،
- ٣ — ثم رحل إلى المحسكر ، وهو ينشد الشهرة والصيت ، فقد كان له طموح ، وتطلع إلى الجاه والمال . وانخرط في مجلس الوزير نظام الملك ، فبرز وتفوق في مجال الجدل والمناظرة .
- ٤ — تهاوى أبو حامد مركزا مرموقا في نظامية بغداد التي كانت مطمح العلماء ، وأمل كل مفكر ، وفي بغداد اتسعت دائرة نشاطه ، وأقبل عليه التلاميذ ، وبذلك حقق طموحه في الشهرة والجاه .
- ٥ — ولكن الجاه والشهرة لم يمنعا أبا حامد — وهو يبحث عن الحقيقة ، وبعد رحلة طويلة مع علم الكلام والفلسفة — من الزهد والتصوف ، وخاض غمار صراع نفسي حاد تتجاذبه شهوات الدنيا ودوافع الآخرة ، وأخيرا قرر مغادرة بغداد بمقد مرض نفسي حاد دام ستة أشهر .
- ٦ — وبدأ الفزالي مرحلة جديدة من حياته فیتجه إلى دمشق ، ويمتدح في مسجدها سنتين ، في رياضة نفسية صارمة ، ثم

يتحول إلى بيت المقدس حيث يواصل رياضته الروحية في المسجد الأقصى ، ثم يقوم برحلة إلى الحجاز مؤديا الحج وزيارة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ، وقد يكون زار مصر خلال هذه الفترة ، وأخيرا يعود إلى بغداد ، ومنها إلى موطنه بعد أن جذبه الحنين إلى الوطن والعيال . ويواصل في طوس حياة العزلة .

٧ - ولكن أبا حامد يعود إلى التدريس مرة أخرى في نظامية نيسابور ، بعد أن رفض العودة إلى بغداد خوفا من أن يجرفه التيار إلى علائق الدنيا . مدفوعا هذه المرة إلى التدريس لوجه الله الكريم ، ونزولا على إرادة السلطان ، وبعد مقتل الوزير " فخر الملك " هجر التدريس وعاد إلى مسقط رأسه طوس حيث قضى بقية أيامه في قراءة الحديث الشريف ودراسته إلى أن توفاه الله في ١٤ من جمادى الثانية ٥٥٥ هـ وله من العمر خمسة وخمسون عاما .

الفصل الثالث

شيوخ الغزالي وأصحابه وتلاميذه

- | | | |
|---|---|-------------------------------|
| ١ | — | الغزالي بين التعلم والتعليم . |
| ٢ | — | شيوخ الغزالي . |
| ٣ | — | أصحابه . |
| ٤ | — | تلاميذه . |
| ٥ | — | خلاصة الفصل . |

الفصل الثالث

شيوخ ، وأصحاب ، وتلاميذ الغزالي

تمهيد : الغزالي بين التعلم والتعليم :

كانت حياة الغزالي العلمية مزيجاً من الاتجاهات المختلفة ،
فقد طوّف في كل آفاقها ، وحلق في جميع أجوائها ، وارتشف
من رحيق كل علم عاصره ، حتى أضفى شخصية متميزة .

سمى في مبدأ حياته إلى التعليم لتأمين رزقه ، ثم أصبح
العلم ديدنه وغايته ، وأوصلته علوم عصره إلى مرحلة الشك فيها ،
ثم إلى مرحلة اليقين حين حط به الرحال إلى التصوف ، الذي
ارتضاه لنفسه طريقاً إلى اليقين (١) .

فلا عجب أن نجد في شيوخ الغزالي أنماطاً مختلفة ،
واتجاهات متباينة . ولم يكن ليرضى من الشيوخ إلا من بدّ وتفوق ،
وعلت شهرته الآفاق ، فإذا ما ارتشف العلم في بلد انتقل منها
إلى آخر ، وكلما استوعب ما عند شيخ تحول إلى غيره ، يأخذ عنهم
بالتلقين تارة ، وبالتدوين أخرى ، وبالتعليم مرة ، وبالتذوق مرة
أخرى ، حتى إذا ما أتى على علوم العصر دارساً ، تحول إلى
دور المعلم ، فالتف حوله التلاميذ في كل مكان حلّ به ينهلون
من علمه ومعرفته .

(١) سنتعرض لذلك بالتفصيل في الفصل الخامس "حياته الفكرية ورحلة
الشك" .

وسنحاول في الصفحات التالية أن نلقى الضوء على أهم شيوخه ،
وأصحابه ، وتلاميذه ، لنقف على مدى تأثيره بالمنابع التي نهل منها ،
وبرفاق العلم الذين عايشهم ، وعلى مدى تأثيره في الحركة العلمية .

أولا - شيوخ الغزالي :

(١) - في الفقه وعلومه :

أ - أبو حامد الرازكاني (١) : "أحمد بن محمد الطوسي"
وهو أول من درس عليه الغزالي علوم الفقه في طوس ، وينتسب
إلى "راذكان" إحدى قرى طوس ، وقد ذكرها ياقوت في معجمه ،
فقال "هي بليدة تخرج منها جماعة من العلماء" ، وقيل إن الوزير
نظام الملك ينتسب إليها (٢) .

ب - أبو القاسم الإسماعيلي (٣) :

"إسماعيل بن مسعدة بن إسماعيل بن أبي بكر" الجرجاني :
والإيه سافر أبو حامد في جرجان ، وقد تلقى عنه علوم الفقه والأصول ،
وصنف عنده "التعليقة في فروع المذهب" أولى مصنفاته ، وقد
سبق أن ذكرنا قصة هذه التعليقة أثناء عودته إلى طوس .

-
- (١) سبقت الإشارة إليه في "حياة الغزالي ونشأته" الفصل الثاني .
(٢) معجم البلدان : ١٣/٣ ويراجع في ترجمته : طبقات الشافعية
للاسنوي : ٥٨٤/١ وطبقات الشافعية الكبرى للسبكي : ٩١/٤
(٣) سبقت الإشارة إليه أيضا في "حياة الغزالي" الفصل الثاني ،
ولمزيد من الإيضاح يراجع : طبقات الشافعية للسبكي ٢٩٢/٤ ،
١٦٥/٦ ، والمنتظم : ١٠/٩ .

ج — إمام الحرمين الجويني (١) : "أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله

ابن يوسف بن محمد بن عبد الله بن حيوة * النيسابوري .

وقد رحل الفزالي اليه في نيسابور حيث كان شيخا لنظاميتها .

وقد تخرج الفزالي على يد الجويني في فترة وجيزة ، وكان الطلبة يستعيدون منه في حضور أستاذه . ويبدو أن الأستاذ قد ضاق ذرعا بتلميذه أبي حامد في أخريات حياته ، فقد ذكر ابن عساكر ما نصه :

" وكان الإمام — مع علو درجته ، وسمو عبارته ، وسرعة جريسه في النطق والكلام — لا يصفى نظره للفزالي ، ستر لا نافسته عليه في سرعة إحصاءه ، وقوة الطبع ، ولا يطيب له مقدّمه — وإن كان متخرجاً به ، منتسباً اليه — ولكنه يظهر التبجح به ، والاعتداد بمكانه ظاهراً ، خلاف ما يضمّر " (٢) .

كما ذكر السبكي شيئاً من الملاحاة بين الشيخ وتلميذه ، مما يؤيد هذا الفتور الناجم عن التنافس الخفي بين الأستاذ والتلميذ من ناحية ، واعتداد أبي حامد بنفسه من ناحية أخرى . قال :

" ويحكى أن الإمام الجويني قال يوماً للفزالي : يا فقيه . فرأى في وجهه التسفير — كأنه استقل هذه اللفظة على نفسه — فقال

(١) أشرنا إليه " في حياة الفزالي " وللمزيد من الإيضاح يراجع :

طبقات الشافعية للأسنوي : ٤٠٩/١ ، طبقات السبكي : ٥/١٦٥ .

(٢) تبين كذب المفتري : ص ٢٩٣ .

له : افتح هذا البيت . ففتح مكانا وجسده مطو* ابا الكعب ، فقال له : ما قيل يا فقيه ، حتى أتيت على هذه الكتب كلها* (١) .

(٢) — شيوخه في علوم الحديث :

١ — " محمد بن أحمد بن عبدالله بن منصور " التوثي المروزي (٢) المعروف بفقيه التوث ، ولد بقرية " توث " من قرى " مرو " في حدود سنة ٤٦٠ هـ كان محدثا فقيها ، متزهدا متقشفا ، كُتبت عنه " الا* ريعين للإمام السرخسي . ذكره ياقوت في حديثه عن " توث " مسقط رأسه ، وذكر أنه يقال لها " التوذ " .

ب — عبد الجبار محمد بن أحمد الخواري (٣)

ولد سنة ٤٤٥ هـ في " خوار " وقد ذكر ياقوت أنها " مدينة كبيرة تابعة للري " وذكر أنه زارها سنة ٦١٣ هـ فوجد هـا متخرصة ، ثم ذكر أنها تتبع " بيهق " من نواحي نيسابور ، وأضاف أنه ينتسب اليها أبو محمد عبد الجبار الخواري البيهقي إمام المسجد الجامع بنيسابور . وأنه تتلمذ على الجويني والبيهقي ، وأبى سهل المروزي ونصر الحاكمي الطوسي . وكان محدثا أخذ عنه ابن السمعاني . وتوفي سنة ٥٣٦ هـ .

(١) طبقات الشافعية الكبرى : ١٨٥/٥ .

(٢) انظر ترجمته : معجم ياقوت ٥٥/٢ ، طبقات الشافعية للسبكي ٧٩/٦ .

(٣) أنظر ترجمته : طبقات الشافعية للأندلسي ٤٨٤/١ ، وطبقات طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ١٠١/٧ ، وقد ذكره د/ أحمد الشرباصي في كتابه (الفزالي) ص ٣٢ باسم عبدالله لا عبد الجبار ، وهذا خطأ .

- ج — الحاكم أبو الفتح * نصر بن علي بن أحمد الحاكم الطوسي^(١)
أورد السبكي في طبقاته نظرا عن الفافر الفارسي (معاصر الفزالي)
" قد سمعت أنه رأى الفزالي يسمع سنن أبي داود السجستاني
عن الحاكم أبي الفتح الطوسي ، وما عثرت على سماعه " وقد
توفي أبو الفتح نصر الحاكم سنة ٤٩٠ هـ .
د — نصر بن إبراهيم بن داود المقدسي (٢) :
فقيه واهد ، عالم بأمور الدين ، سمع عن الكازروني وغيره ، وتنقل
بين صور وديار بكر وبيت المقدس ، واستقر به المقام في
دمشق ، وأفتى بها تسع سنوات حتى توفي سنة ٤٩٠ هـ .

(٣) — شيوخه في التصوف :

- أ — أبو علي " الفضل بن محمد بن علي الفارمدي " الطوسي^(٣)
ولد بقرية " فارمد " من " أعمال طوس سنة ٤٠٧ هـ ، وتفقّه
على الشيرازي ، والتميمي ، والفزالي الكبير (٤) ، وانفرد في

(١) راجع في ترجمته : طبقات الشافعية للسبكي ٢١٢/٦ .

(٢) أنظر في ترجمته : طبقات الشافعية للسبكي ٥٥١/٥ ،

طبقات الشافعية للاستدوي ٣٨٩/٢ .

(٣) أنظر في ترجمته : معجم ياقوت ٣٢٨/٦ ،

طبقات الشافعية للاستدوي ٢٧١/٢ ، طبقات الشافعية للسبكي

٣٠٤/٥ .

(٤) هو أحمد بن محمد — عم الفزالي وقيل عم أبيه ولقب بالفزالي الكبير .

عصره بالتذكير ، وكان مثلكما . ذكر السبكي " أنه صاحب
الغزالي وجماعة من الأئمة " وذكر ابن عساكر " أن الغزالي
ابتدأ بصحبة الفارمدي ، وأخذ عنه استفتاح الطريقة ، ومثل
ما كان يشير به عليه من القيام بوظائف العبادات ، والإيمان
في النوافل ، واستدامة الأذكار ، والجهد والاجتهاد ، طلباً
للنجاة إلى أن جاز تلك المقامات ، وتكلف تلك المشاق " (١)
وقد توفي سنة ٤٧٧ هـ .

ب - " يوسف النساج " الطوسي (٢) :

الزاهد الذي كان له تأثير كبير على أبي حامد ، والذي وصفه
بقوله : " كنت في بداية أمري منكراً لأحوال الصالحين ، ومقامات
العارفين حتى صحبت شيخني يوسف النساج الطوسي ، فلم يزل
يصلقني بالمجاهدة ، حتى حظيت بالواردات " .

ثانياً - أصحاب الغزالي :

١ - " أبو طاهر الشباك " الجرجاني (٣) :

ابراهيم أبو طاهر الشباك ، حضر دروس امام الحرمين الجويني ،
ثم عاد الى مسقط رأسه " جرجان " ، وفيها قام بالتدريس
والوعظ ، وكانت له مدرسة ظل يعلم بها الى أن قتل بفتنة
سنة ٥١٣ هـ .

(١) تبين كذب المفتري : ص ٢٩٥ .

(٢) راجع في ترجمته ووصف الغزالي له : مفتاح السعادة : طاش

كبرى زاده ٣٢٥/٢ .

(٣) انظر طبقات الشافعية الكبرى : ٣٦/٧ .

ب — أبو القاسم الحاكي الطوسي (١) :

"إسماعيل بن عبد الملك بن علي الحاكي ، ولد بطوس ، وتعلم على إمام الحرمين ، وعمه نصر بن علي (٢) شيخ الفزالي . برع أبو القاسم في علوم الفقه ، وكان أستاذا بارعا . سافر إلى العراق والشام صحبة أبي حامد ، وشا ركة إلقاء دروسه ، وكان يكبره سنا ، وكان الفزالي يكرمه ، ويقدمه على نفسه ، وأحيانا يخدمه ، وقد خرجا معا — في ركب واحد — إلى الحجاز ، توفي سنة ٥٢٩ هـ ودفن إلى جوار صديقه أبي حامد .

ج — الكيا الهراس (٣) :

"أبو الحسن علي بن محمد بن علي " لقب بشمس الدين ، وبعد من أجل " تلميذ الجويني بعد الفزالي ، وبعد تخرجه على الجويني صار من وجوه الأصحاب ، ورأس المعيديين في المدرس ، ببل أطلع وأطيب في النظر والصوت ، وأبين عبارة ، وإن كان الفزالي أحسن وأصوب خاطرا ، وأسرع بيانا وعبارة .

د — أبو المظفر الخوانساري :

أحد الثلاثة النوابع من تلاميذ الجويني — الفزالي ، الكيا ، والخوافي — وكان إمام الحرمين يردد " الفزالي بحر مفرق ، والكيا أسد مطرق ، والخوافي نار تحرق " (٤) توفي سنة ٥٥٠ هـ .

(١) انظر ترجمته : طبقات الشافعية للأُسْنُوِي ٤٣٣/١ ، طبقات الشافعية للسبكي ٤٧/٧ .

(٢) سبقَت الإشارة إليه في شيوخ الفزالي في الحديث .

(٣) انظر في ترجمته : طبقات الشافعية للأُسْنُوِي ٥٢٠/٢ ، وطبقات الشافعية للسبكي ٢٣١/٧ .

(٤) راجع ما ذكرناه عن الجويني ، في الفصل الثاني : " حياة الفزالي " .

ثالثا

— تلاميذ الغزالي :

للغزالي تلاميذ كثيرون أشهرهم :

١ — خلف بن أحمد (١) :

له عن الغزالي تعليقة ، ذكره ابن الصلاح في " شرح مشكل الوسيط " وقال : " بلغني أنه توفي قبل الغزالي " .

٢ — القاضي أبو نصر " أحمد بن عبد الله " الخمقري (٢) :

ويكنى أبو شمر البهوتى . ولد بقرية " بهوتة " سنة ٤٦٦ هـ إحدى قرى " ينج ديه " كان إماما فاضلا ، وأديبا شاعرا ، تفقه على الغزالي ، وسمع الشيرازى ، والبشارى السرخسى ، واختل آخر عمره ، وتوفي سنة ٥٤٤ هـ .

٣ — مجد الدين أبو منصور " محمد بن أسعد بن محمد بن الحسين القاسم العطاري الطوسى (٣) :

الملقب بحفده ، ولد بطوس سنة ٤٨٦ هـ ، وسكن نيسابور . وفى طوس تفقه على الغزالي ، قيل إنه سافر طلبا للعلم إلى بخارى وأذربيجان والجزيرة ، ثم سافر إلى العراق ، ثم غادرها إلى تبريز وظل بها إلى أن توفي سنة ٥٥٦ هـ (٤) .

-
- (١) انظر ترجمته : طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٨٣/٧ .
 (٢) راجع في ترجمته : طبقات الشافعية للسبكي ٢٠/٦ .
 (٣) انظر في ترجمته : طبقات الشافعية للأسنوى ٤٤١/١ ، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٩٤/٦ .
 (٤) هذا التاريخ حدده السبكي . واضطربت المصادر الأخرى في تحديد عام وفاته كسنوات ٥٧١ ، ٥٨٣ هـ .

(١)

٤ — أبو الفتح * أحمد بن علي بن محمد بن الوكيل بن برهان :

ولد سنة ٤٧٩ هـ ، وكان في بداية أمره حنبلياً ، ثم تحول إلى مذهب الشافعي ، وتفقّه على الفزالي ، والكنيا الهراس ، واتصف بالذكاء والمواظبة على تحصيل العلوم . وقد أسند إليه التدريس بالنظامية ، ثم عزل ، توفي سنة ٥١٨ هـ .

٥ — أبو سعيد * محمد بن أسعد * النوقاني (٢) :

ولد في "نوقان" (٣) إحدى قصبتي طوس . قال عنه السبكي " تفقه على الفزالي ، وقتل في "مشهد" سنة ٥٥٦ هـ ، وكان يلقب بالسديد .

٦ — أبو عبد الله * محمد بن عبد الله بن تومرت * المهدي (٤) :

نشأ في المغرب ، وارتحل إلى المشرق طلباً للعلم ، وكان داعية للسلطان "عبد المؤمن" من "ملك المغرب" ، تفقه على الفزالي والكنيا الهراس .

٧ — أبو حامد * محمد بن عبد الملك بن محمد * الجوسقاني

الإسفراييني (٥) :

ينسب إلى "جوسقان" محلة في "إسفرايين" قال عنها ياقوت :

(١) انظر ترجمته : الكامل لابن الأثير : ٢٢٢/١٠

وطبقات الشافعية للسبكي : ٣٠/٦ .

(٢) انظر ترجمته : معجم ياقوت : ٣١١/٥ ، طبقات الشافعية

للسبكي : ٩٤/٦ وغيرهما .

(٣) وينسب إليها ، وقد ذكره د / الشرياضي في كتابه عن الفزالي ص ٣٢ "الشوقاني" وهذا خطأ .

(٤) انظر ترجمته : الكامل لابن الأثير : ٢١٠/١٠ ، طبقات الشافعية

الكبرى للسبكي : ١٠٩/٦ .

(٥) انظر ترجمته : معجم ياقوت : ١٨٤/٢ ، طبقات الأسنوي : ٣٦٤/١ ،

طبقات السبكي : ١٤٧/٦ .

" قرية متصلة بإسفرايين ، حتى كأنها محللة منها " كما وصفه بأنه

إمام فاضل ، تفقه على الفزالي " توفي سنة ٥٤٠ هـ .

(١)

— أبو عبدالله محمد بن علي بن عبدالله العمري قى البغدادي :

٨

تتلمذ على الفزالي ، والتقى بالمحدث ، الحسن بن شافع

الدمشقي " في " إربل " وسمع عنه . بقي حيا إلى ما بعد سنة ٥٤٠ هـ .

— أبو سعيد " محمد بن علي بن عبدالله بن أحمد بن حمدان "

٩

الجاواني الحلوي (٢) :

وينسب إلى " جاوان " إحدى القبائل الكوردية التي سكنت " الحلة "

ولد سنة ٤٦٨ هـ ، تفقه على الفزالي والهيستراس ،

وسمع المقامات من الحريري ، من تصانيفه " شرح المقامات "

و " عيون الشعر " وحدث بكتاب الفزالي " إجماع العوام " سكن

" البوازيج " ثم ارتحل إلى " اربل " وسكنها فترة ، ثم

غادرها إلى بلاد المجمع حيث توفي في " خفقيان " وحمل جثمانه

حيث دفن في " البوازيج " سنة ٥٤٠ هـ .

— أبو سعيد محمد بن يحيى النيسابوري (٣) :

١٠

ولد سنة ٤٧٦ هـ ، وتتلمذ على الفزالي ، وأبى المظفر الخواني

نعمته السبكي " بالإمام المعظم الشهيد " لأنه قتل في فتنة الفز (٤)

أثناء ثورتهم على السلطان السلجوقي " سنجر " بن ملكشاه سنة ٤٨٠ هـ .

(١) أنظر في ترجمته : طبقات الشافعية للسبكي ١٥٣/٦ .

(٢) أنظر في ترجمته : طبقات الشافعية للأسنوي ٣٦٧/١ ، طبقات

الشافعية للسبكي : ١٥٢/٦ .

(٣) أنظر في ترجمته : وفيات الأعيان ٢٢٣/٤ ، طبقات الشافعية

لأسنوي ٥٥٩/٢ ، طبقات الشافعية للسبكي ٢٥/٧ .

(٤) بدأت هذه الفتنة سنة ٥٤٨ هـ على يد الفز ، وهم قبائل تركية مسلحة

كاهت تسكن ما وراء النهر ، ثم تركوه إلى بلخ ، لكن حاكمها طاردهم
فحاربوه ، فاستنجد بالسلطان سنجر ، فأعد لهم جيشا ضخما ، لكنهم
هزموه وأسروه مع أمراءه ، ثم أعطوا النهب والقتل والسبي ، وقتلوا العلماء
وأحرقوا المكتبات ، وكانوا سببا في القضاء على دولة السلاجقة بالشرق
راجع الكامل لابن الأثير حوادث سنة ٥٤٨ هـ .

ومن تصانيفه " المحيط في شرح الوسيط " و " الإنصاف في مسائل الخلاف " ، وقد وصف أستاذه الغزالي بأنه " الشافعي الثاني " .

١١ - على بن محمد بن حمويه (١) :-

الملقب بأبي الحسن ابن أبي عبدالله الصوفي . قال عنه السبكي في طبقاته : " صاحب أبا حامد الغزالي بطوس ، وتفقه عليه " .

١٢ - القاضي أبوبكر محمد بن عبدالله بن عبدالله المصري (٢) المصافري :-

ولد في شبيلية سنة ٤٦٨ هـ من أسرة عريقة ، وكان أبوه من رجال الدولة في عهد " المعتمد بن عباد " ورحل فسي طلب العلم إلى بيت المقدس ، وأقام فترة في دمشق ، ومنها إلى بغداد حيث أخذ العلم عن الغزالي وغيره . وقد نسب إليه " طاشكيزاده " القول (٣) :

" لقيت الغزالي في البرية ، وعليه مرقعة ، وبيده ركوة وعكاز ، فقلت له : أليس تدريس العلم ببغداد خيرا من ذلك ؟ فنظر إلي شزا ، وقال : لما بزغ بدر السعادة في سما "

-
- (١) انظر : طبقات الشافعية للسبكي : ٢٣٠/٧ .
 (٢) انظر في ترجمته : الوافي للصفدي : ٣٣٠/٣ ، وفيات الاعيان : ٢٩٦/٤ ، ومقدمة " محب الخطيب " على كتاب ابن عربى " المواسم من القواصم " ط ٣ السلفية بالقاهرة سنة ١٣٨٧ هـ
 (٣) مفتاح السعادة : ص ٣٤٧ .

الإرادة ، وجنحت شمس الأصول إلى معارف الوصول :

تركتُ هوى ليلي وسُعدى بمغزلي وعُدْتُ إلى تصحيح أول مغزلي
ونادت بي الأُشواقُ مهلاً فهذه منازلُ مَنْ تهوى رُؤيدك فأنزل
غزلتُ لهم غزلاً دقيقاً فلم أجسد لغزلي نساها فكسرت مغزلي^(١)
— أبو طالب "عبد الكريم بن علي بن أبي طالب" الرازي^(٢) : ١٣

ذكره الأُسُوى في طبقاته وقال : "إنه من أهل الري ، وسكن
"هراة" فترة ، وسمع وحدث ببغداد ، ووصف بأنسه
"إمام ظريف عفيف السيرة ، إمام بهراة من المتصوفة" وكان
الرازي يحفظ الإحياء للغزالي . وذكر السبكي أنسه
توفي سنة ٥٢٢ هـ — ظنا ، أو قبلها ، أو بعدها بسنة .

— أبو الفتح الكمال "نصر الله بن منصور بن سهل" الجنزي^(٣) : ١٤
الدويني : —

فقيه شافعي ينسب إلى "دوين" من قرى "أذربيجان" .
تفقه ببغداد على الغزالي ، ثم انتقل إلى نيسابور ، ثم إلى
مرو ، واستقر به المقام في "بلخ" حيث توفي سنة ٥٤٦ هـ .

- (١) نسب نفس الواقعة بزيادة البيت الأخير التي صاحب الترجمة :
ابن العماد الحنبلي نقلاً عن علاء الدين بن الصيرفي فـسـى
كتابه "زاد السالكين" عن ابن الصيرفي . راجع كتاب ابن
العماد : "شذرات الذهب في أخبار من ذهب" : ١٣/٤ .
(٢) انظر في ترجمته : طبقات الشافعية للأُسُوى : ٥٨٥/١ ، طبقات
الشافعية للسبكي : ١٢٩/٧ .
(٣) انظر في ترجمته : طبقات السبكي : ٣٢٢/٧ ، وطبقات الأُسُوى :

- ١٥ — أبو منصور الرزاز " سميد بن محمد بن عمر بن منصور: (١) —
من كبار علماء الفقه والأصول في بغداد ، ولد سنة ٤٦٢ هـ ،
تفقه على الفزالي والهراس ، واشتغل بالحديث ، وولي
التدريس بنظامية بغداد ، ثم عزل منها . توفي سنة
٥٣٩ هـ .
- ١٦ — أبو إسحاق " إبراهيم بن محمد بن نبهان بن حميرز " (٢) —
الغنوي الرقي الصوفي : —
تفقه على الفزالي ، وإليه يرجع الفضل في نسخ أغلب
تصانيف الفزالي ، وكان من المشتغلين بالحديث والتصوف .
توفي سنة ٥٤٣ هـ .
- ١٧ — أبو الفتح " محمد بن الفضل بن علي المارشي : — (٣)
ينسب إلى " مارشك " إحدى قرى " طوس " فقيه بارع ،
عارف بالأصول ، مصيبا في الفتاوى ، تفقه على الفزالي ،
وصفه السبكي بأنه " من تجباء تلامذة الفزالي " .
مات في فتنة " التتار " سنة ٥٤٩ هـ ، وقيل : إنه مات
من الخوف .
- ١٨ — أبو عبد الله " شافع بن عبد الرشيد بن القاسم " الجبلي : — (٤)
ولد سنة ٤٥٠ هـ ، وتفقه على الفزالي ، ولازمه مدة ببغداد ،
ثم رحل إلى " الكرخ " في " قطيعة الفقهاء " ومن

-
- (١) انظر في ترجمته : طبقات السبكي : ٩٣/٧ .
- (٢) راجع في ترجمته : طبقات الشافعية للسبكي : ٣٦/٧ .
- (٣) راجع في ترجمته : معجم ياقوت : ٣٩/٥ ، طبقات الأستوى : ٤٣٤/٨ ،
طبقات السبكي : ١٧٣/٦ .
- (٤) راجع في ترجمته : طبقات الأستوى : ٣٦٣/١ ، طبقات السبكي :
١٠١/٧ .

شيوخه الكيا الهراس ، واشتغل بالحديث . وكان يحاضر
في الفقه بجامع النصور كل يوم جمعه ، توفي سنة
٥٤١ هـ .

١٩ — أبو الفتح "عبد الواحد بن الحسن بن محمد بن مخلد"
الباقرحي (١) :-

ينسب إلى "باقرح" ويقال لها "باقرح" من قرى بغداد .
وقد ذكر السبكي في طبقاته أن أبا الفتح تفقه على الفزالي
والقشيري بتهسابور ، كما تفقه على الهراس ببغداد .
قدم بغداد سنة ٥١٧ هـ وهو يحمل كتاب السلطان
السلجوقي "سنجر بن ملكشاه" برئاسة التدريس بالنظامية ،
وظل بالتدريس فترة — رغم ثورة الفقهاء عليه — حتى عزل (٢) ،
وتوفي سنة ٥٥٣ هـ بفزنة .

٢٠ — أبو الحسن "علي بن سماعة" المعروف بابن عمار
الموصلى السراج (٣) :-

ويكنى كذلك بأبي علي . وينسب إلى "جهينة" التابعة للموصل
على نهر دجلة ، وقد علق التعليقة عن الفزالي ، وصف بالسورع
والتقوى والعلم ، وتوفي سنة ٥٢٩ هـ .

— وبطول بنا الحديث عن تلاميذ الفزالي ، لذا نكتفي بهؤلاء الذين ثبت
لنا من المصادر أنهم تلقوا العلم على أبي حامد .

(١) راجع في ترجمته : طبقات الأئمة : ٢٥٥/١ ، طبقات السبكي ٢٠٤/٧

(٢) ذكر السبكي أنه أتاه "أسعد الميمنى" بكتاب السلطان بعزله ،
وحل محله . ونقل عنه أنه بات ليلة مهموما ، فأبصر في المنام مغنيا
خاطبه قائلا :

أقسمتُ بالبيت المتيق وركنه والطائفين و منزلى والقرآن
ما العيشُ في المال الكثير وجميعه بل في الكفاف وصحة الأبدان
(٣) راجع في ترجمته : معجم ياقوت : ١٩٤/٢ ، طبقات الأئمة :
٤٢٧/٢ ، طبقات السبكي : ٢٢٤/٧

من هذا العرض الموجز لشيوخ وأصحاب وتلاميذ الغزالي يتضح لنا

مايلي :

- ١ — أن أباحامد تلقى علومه في ثلاثة مراكز علمية : طوس ، جرجان ، نيسابور ، مما يوكد أنه كان يتطلع إلى العلم منذ صغره ، ولا يكفى بما ينهله في بلده ، بل يسعى إلى العلم في كل مكان .
- ٢ — يبدو أنه ركز في دراسته على الفقه والأصول وعلوم الكلام مما يبدو أثره واضحا في مؤلفاته — كما سنبين في الفصل القادم — .
- ٣ — لم تكن دراسته للحديث ذات بال ، ويبدو أن هذا العلم — على أهميته — لم يجد الاهتمام الكافي في نفس أبي حامد ، بدليل أخطائه الفادحة في استشهاده بالأحاديث الضعيفة والموضوعة أحيانا — كما سنوضح ذلك فيما بعد — .
- ٤ — لم تكن دراسته في الفلسفة على يد شيوخ ، ولم يأخذها بالسماع والتلقين ، لأننا لا نعثّر من بين شيوخه على من اشتغل في هذا المجال ، مما يدل على أنه تعلم الفلسفة بنفسه .
- ٥ — كان لدراسته على شيوخ الصوفية أثر واضح في حياته ، فعلم الكلام والتصوف قد أحاطا به من كل جانب .
- ٦ — تجمع حول الغزالي كثير من التلاميذ ، وقد عثرنا على الكثير منهم أثناء البحث ، ولولا ضيق المقام لذكرنا منهم الكثير .

- ٧ - يبدو أن أبا حامد كان تلميذا متعاليا معتمدا
بنفسه كل الاعتداد، مما جعل أستاذه الجويني يُعرض
عنه، ويسود الفتور في العلاقة بينهما .
- ٨ - لا شك أن الغزالي كان تلميذا نابغا مطلقا ،
كما كان أستاذا لا مما لكثير من العلماء
النابيين .

الفصل الرابع

مؤلفات الفزالي

- ١ — أسباب الاضطراب في حصر مؤلفات الفزالي .
- ٢ — تصنيف مؤلفاته وفقا لمناهج متعددة .
- ٣ — مؤلفات الفزالي في الفقه والاُصول .
- ٤ — مصنفاته في الفلسفة والمنطق .
- ٥ — كتبه في التصوف والاُخلاق .
- ٦ — كتبه في العقيدة .
- ٧ — كتاب الاقتصاد ومنهجه في البحث .
- ٨ — كتابته للخواص في كتاب المضمون .
- ٩ — إجماع الصوام والصودة إلى منهج السلف .
- ١٠ — خلاصة الفصل .

الفصل الرابع

مؤلفات الفزالي

تمهيد : أسباب الاضطراب في حصر مؤلفات الفزالي :-

خلف أبو حامد الفزالي تراثا ضخما من المؤلفات ، أحصاها بعض الباحثين (١) وأوصل عددها إلى أربعائة وسبع وخمسين مؤلفا ، شملت أكثر علوم عصره . مثل : الفقه ، والكلام ، والفلسفة ، والمنطق ، والأخلاق ، والتصوف ، كما تناولت الردود المختلفة على كثير من الفرق والمذاهب — دينية كانت أو فلسفية ، إسلامية أو غير إسلامية .

وقد بالغ البعض في إحصاء مؤلفات الفزالي ، فقد روى عن التقليبي — شيخ النووي — قوله : " إحصيت كتب الفزالي التي صنفها ، ووزعت على عمره ، فخص كل يوم أربعة كراريس " (٢) .

(١) مؤلفات الفزالي : لعبد الرحمن بدوي ط ٢ / ١٩٧٧م — وكالة المطبوعات بالكويت .

وقد وضع المؤلف هذا الثبت المفصل الذي يعتبر مرجعا شاملا لكل ما نسب إلى الفزالي من مؤلفات ومصنفات ومخطوطات ، بتكليف من المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بمصر وقد قدم هذا الثبت خدمة جليلة للثقافة الإسلامية والمعرفة الإنسانية .

(٢) د / الشرباصي " كتب الفزالي " ١٣٤ — ١٤٤ .

- ١ - بعض المتتبعين لمصنفات الفزالي لم يفرق بين ما يمكن أن يسمى كتابا ، وبين الرسائل الصغيرة التي لا تتعدى صفحة أو صفحتين ، أو عدة صفحات (١) .
- ٢ - كثير من كتب الفزالي انفصلت فصولها ، وطبعت على أنها كتب مستقلة ، والفزالي نفسه قد ضم رسائل إلى كتبه — مثل : " الرسالة القدسية " التي جعلها من بعد قسما — من ربيع العبادات في كتاب الإحياء .
- ٣ - بعض مؤلفات الفزالي يحمل أكثر من عنوان (٢) ، مما أوقع الباحثين في التكرار .
- ٤ - نسبت كتب لابي حامد ليست من تأليفه ، بسبب الخلط بينه وبين غيره ممن لقب بالفزالي (٣) .

Abstract

- (١) مثل رسائله الى : أبى الفتح أحمد بن سلامة الدمشقي بالموصل
" السبكي : ١١٢/٤ " والتي تقع في أربع صفحات . ورسالة
إلى الوزير السعيد نظام الملك والتي تقع في صفحة واحدة
ورسالة الأقطاب التي ذكرها السبكي تحت رقم ٤٥ . وغيرها .
(٢) مثل كتاب " المستظهرى فى الرد على الباطنية " : ذكره السبكي
بنفس العنوان فى طبقاته : ١١٦/٤ ، وذكره الفزالى فى
المنقذ : المستظهرى ، وذكره ابن العماد " الرد على
الباطنية " ١٣/٤ .
(٣) من لقب بالفزالى : أحمد بن محمد - عم الفزالى ، وقيل :
عم أبيه - المعروف بالفزالى الكبير ، ومنهم : أخوه " أبو
الفتح أحمد بن محمد بن محمد الفزالى " الفقيه الشافعى ،
والواعظ المشهور ، وقد ألف هذا الأخير عدة كتب هـى :

==

٥ - تناول كثير من المعلقين كتب الفزالي باختصار ، أو

الشرح ، فجاء من بعدهم ونسبوا إلى الفزالي .

٦ - استغل الكثيرون اسم الفزالي ، فألفوا الكتب ، ونسبوا

إليه ، لأغراض في أنفسهم ، ومنها كتب السحر والتنجيم

والطلاسم .

لذلك وقع المحققون (١) لمؤلفات الفزالي في كثير من المشاكل

والمقالات عندما تعرضوا لإحصائها ، وترتيبها وفقاً لتاريخ تأليفها ،

وسلكوا في ذلك مناهج عدة ، كان أدقها وأصحها الاستناد

إلى إشارات الفزالي نفسه ، فقد دأب على أن يُحيل إلى كتبه

السابقة ، وعلى ذكر ما سيكتبه من مؤلفات لاحقة .

وعلى ضوء هذا المقياس أمكن تقسيم مؤلفات الفزالي

إلى عدة مجموعات :

=== "سوانح المشاق" و "المجالس الفزالية" و "التوحيدات

وإثبات الصفات" و "الذخيرة في علم البصيرة" و "سر

الأسرار في كشف الأنوار" و "بوارق الإصباح" وكلها

نسبت خطأ إلى أبي حامد .

(١) بدأ البحث في مؤلفات الفزالي في منتصف القرن التاسع عشر

على يد فريق من المستشرقين : جوشه ، مكدونالد ، جولدتسهر ،

جيردнер ، ماسينيون ، بلاثيوس ، مونجمي وت . راجع د . بدوي ص ٩-١١ .

- أ - المؤلفات المقطوع بصحة نسبتها إلى الفزالي : وعددها
اثنان وسبعون مؤلفا ، بما في ذلك الرسائل الصغيرة .
- ب - مؤلفات مشكوك في نسبتها إليه : وعددها ثلاثة وعشرون
كتابا .
- ج - مؤلفات يترجح أنها ليست للفزالي : وعددها اثنان
وثلاثون كتابا ، معظمها في الطلاسم والسحر والعلوم المستورة .
- د - أقسام من كتب الفزالي أفردت على أنها كتب مستقلة ،
وكتب وردت بعناوين مغايرة : وعددها سبعة وتسعون كتابا .
- هـ - كتب منحولة : وعددها تسعة وأربعون كتابا .
- و - مخطوطات موجودة في المكتبات ، ومنسوبة إلى الفزالي :
وعدها سبعة وسبعون مخطوطا (١) .
- هذا وفي إمكاننا أن نقسم كتب الفزالي المقطوع بصحتها في ٧٢
كتابا إلى مجموعات وفقا للعلوم التي بحث فيها ، مع مراعاة
الترتيب الزمني :- (٢)

-
- (١) راجع فهرسة كتاب " مؤلفات الفزالي " د / بدوي .
- (٢) سنقتصر على ذكر أشهرها ، على أن نذكرها إجمالا ، أما كتب
المقيدة فنحاول التعريف بها على سبيل الإيجاز . وبملاحظة
صعوبة التصنيف على هذا المنهج ، نظرا لأن الفزالي يكتب
في موضوعات عديدة في المؤلف الواحد . لذا سنواصلي
السمة البارزة في المؤلف .

أولا — في الفقه والاصول :—

- ١ — التعليل في فروع المذهب : وهي مذكرات ونقول ، أخذها الفزالي عن شيخه أبي نصر الإسماعيلي — وقد سبقت الإشارة إليها في الفصل الثاني (١) .
- ٢ — المنحول في علم الاصول : وقد ذكره " ابن خلكان " (٢) بالحاشية المهمة . وقد ألفه في حياة أستاذه إمام الحرمين ، وكان متأثرا فيه بأرائه .
- ٣ — البسيط في الفروع : وقد سار فيه على نهج إمام الحرمين في كتابه " نهاية المطلب في دراية المذهب " وقد ذكره الفزالي في كتابه : " جواهر القرآن " (٣) مع كتبه " الوسيط " و " الوجيز " و " خلاصة المختصر " .
- ٤ — " الوسيط المحيط بآثار البسيط : وهو ملخص مسنن البسيط ، وزاد فيه بعض الاثوار أخذها من كتاب " الإبانة " للفوراني (٤) .
- ٥ — " الوجيز " في الفقه الشافعي . وقد عني بهذا الكتاب خاصة كثير من الشراح أمثال " عبد الكريم القزويني " (ت ٦٢٣ هـ) في كتابه " فتح العزيز " و " أسعد المجلى " (ت ٦٠٠ هـ) في " شرح إبهام الوجيز والوسيط " .

- (١) راجع طبقات السبكي : ١٠٣/٤ .
- (٢) الوفيات : ٣٥٤/٣ (ط القاهرة ١٣٤٨ هـ)
- (٣) ص ٢٢ طبعة القاهرة سنة ١٩٣٣ م .
- (٤) ابن العماد : ١٢/٤ " شذرات الذهب " .

- ٦ — "شفاء الخليل في القياس والتعليل" : وقد ذكره الفزالي في كتاب "المستصفى" (١) ، كما ذكره في كتاب "محسبك النظر" (٢) .
- ٧ — "فتاوى الفزالي" : ويشمل مجموعة من فتاوى الفزالي أفتى بها في أوقات متفرقة ، ويشمل مائة وتسعين مسألة (٣) ، أشهرها فتواه ليوسف بن تاشفين في جواز عزل الرواسيا المصاة .
- ٨ — "غور الدور في المسئلة السريجية" : ويشمل الفتاوى التي رجع عنها ، ورد فيها على ابن سريج في الطلاق .
- ٩ — "تهذيب الأصول" : وهو كتاب ضخم في علم الأصول يعيل إلى الاستقصاء والاستكثار — على حد تعبير الفزالي (٤) —
- ١٠ — "المستصفى من علم الأصول" : وهو كتاب يعيل فيه الفزالي إلى التوسط بين الإغلال والإملال — كما يقول في مقدمته (٥) ، ويذكر ابن خلكان أنه فرغ من تصنيفه في السادس من المحرم سنة ٥٠٣ هـ (٦) .

- (١) ٧٨/٢ القاهرة سنة ١٩٣٧ م .
- (٢) ص ٩١ الطبعة الأولى بالقاهرة — المطبعة الأدبية .
- (٣) شذرات الذهب : ١٢/٤ .
- (٤) ذكره الفزالي في "المستصفى" ٣/١ القاهرة سنة ١٩٣٧ م .
- (٥) المستصفى : للفزالي ٣/١ .
- (٦) الوفيات : ٣٥٤/٣ .

ثانياً — في الفلسفة والمنطق : —

- ١ — " مقاصد الفلاسفة " وقد أسماه السبكي : " المقاصد في بيان اعتقاد الأوائل " ثم قال : " وهو مقاصد الفلاسفة " (١) ، وقد ألفه الفزالي سنة ٤٨٨ هـ وترجم إلى اللاتينية ، والأسبانية ، والعبرية . ويبحث الكتاب في المنطق والإلهيات ، والطبيعيات . ولم يتعرض أبو حامد فيه بالطمع ، وإنما التزم نقل الآراء ، مرجعاً نقده إلى كتاب " التهافت " وقد صرح بذلك في مقدمة المقاصد (٢) ، وفي آخر الكتاب (٣) .
- ٢ — تهافت الفلاسفة : وقد أشار إليه الفزالي في " المنقذ " (٤) و " جواهر القرآن " (٥) . وفي هذا الكتاب ينقد أبو حامد الفلاسفة ، ويتناول أبحاثاً في علم الكلام . وهذا لا يتنافى مع اعتبار " كتاب التهافت " من الكتب التي عالجت مسائل علم الكلام علاجاً دقيقاً ، وموفقاً في الوقت نفسه " (٦) . وقد كان هذا الكتاب بحق أول معول يوجه إلى الأفكار الفلسفية ، وظلت أفكاره سائدة إلى أن جاء ابن رشد (٥٢٠ — ٥٩٥ هـ) فنقده في كتاب " تهافت التهافت " . وقد ترجم التهافت إلى اللاتينية والفرنسية .

-
- (١) طبقات الشافعية : ١١٦/٤ .
 - (٢) مقاصد الفلاسفة : ص ٤ طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ .
 - (٣) مقاصد الفلاسفة : ص ٣٢٠ .
 - (٤) ص ٩٤ : طبعة دمشق ١٩٣٤ م .
 - (٥) انظر : ص ٢١ .
 - (٦) مقدمة د / سليمان دنيا لتهافت الفلاسفة ص ٧٠ الطبعة الخامسة دار المعارف بمصر سنة ١٩٧٢ م .

- ٣ — "مقياس العلم في المنطق" : وقد ذكره السبكي بحثوان
 "مقياس النظر" وقد أشار إليه الفزالي في كتابه "ميزان العمل" (١)
 وفي "محك النظر" (٢) . كما ذكره في كثير من كتبه .
- ٤ — "محك النظر في المنطق" : وقد أشار إليه الفزالي
 في كتبه "الاقتصاد في الاعتقاد" (٣) و "فيصل التفرقة" (٤)
 و "جواهر القرآن" (٥) وغيرها .
- ٥ — "المنقذ من الضلال والمفصح عن الأحوال" : وقد ألفه
 الفزالي بعد أن تولى التدريس بنظامية نيسابور بعد أن
 بلغ الخمسين . ويؤرخ فيه لحياته الفكرية ، ولهذا الكتاب
 أهمية بالغة لكل الباحثين عن الفزالي ، وسيكون صدورنا
 الأساسي في موضوع "الشك" وتطور حياته الفكرية .
 وقد ترجم هذا الكتاب إلى الإنجليزية والفرنسية عدة مرات ، كما
 ترجم إلى التركية والهولندية .
- ثالثا — في التصوف والمواظب والأخلاق : —

- ١ — "ميزان العمل" ويذكر فيه الفزالي السعادة التي
 لا تنال إلا بالعلم والعمل ، ويمسح شرف العمل والمعلم
 والتعليم . وقد أشار إليه في كتابه "مقياس العلم" (٦) .

-
- (١) ص ٣ ، ٢٨ القاهرة سنة ١٣٢٧ هـ .
 (٢) أنظر : ص ١٣٣ .
 (٣) راجع : ص ١١ .
 (٤) ص ٦٨ القاهرة سنة ١٣٤٣ هـ .
 (٥) ص ٢١ .
 (٦) مقياس العلم : ص ٢٢٢ القاهرة سنة ١٩٢٧ م .

- "إحياء علوم الدين" وقد أحال إليه الفزالي في معظم كتبه . بدأ تأليفه في القدس سنة ٤٨٩ هـ . ويعتبر الموسع كتبه انتشارا ورواجا . وقد مزج فيه بين الفقه والتصوف ، والتهنئة بسببها بأسلوب سهل مما جعل الناس يقلون عليه ، وبالفنون في الثناء عليه . بالرغم من المآخذ الكثيرة التي وجهت إليه . وقد تناول الإحياء بالشرح والتعليق كثير من المحققين ما بين مدافع وناقده ، نخص منهم بالذكر شيخ الإسلام ابن تيمية الذي كتب نقده تحت عنوان "قاعدة في الرد على الفزالي في التوكل" (١) .

كما تناوله بالتلخيص كثير من العلماء ، منهم أخوه أحمد في كتابه "لباب إحياء علوم الدين" وابن الجوزي (ت ٥٩٧ هـ) في كتابه "منهاج القاصدين" . وقد ترجم الإحياء إلى اللغات الألمانية ، والأسبانية ، والفارسية ، والتركية ، والأردية . وما أخذ على الإحياء الميل إلى المبالغة في الزهد والأخلاقيات ، وذكر القصص التي تحتاج إلى تحقيق ونظر ، وفوق هذا وذاك الاستشهاد بالأحاديث الضعيفة (٢) . أما موضوعات الإحياء فقد يوبها أبو حامد في أقسام أربعة :-

(١) مخطوط بدار الكتب المصرية ذكره د / بدوي في كتابه "مؤلفات

الفزالي" ص ١١٤ تحت رقم ٢٥٩ مجاميع ت .

(٢) خرج زين الدين العراقي (ت ٨٠٦ هـ) أحاديث الإحياء في

كتابه :

أطلق على القسم الأول : ربيع المعاديات .

والقسم الثاني : ربيع المعاديات .

والقسم الثالث : ربيع المهلكات .

والقسم الرابع : ربيع المنجيات .^(١)

وقد علق شيخ الإسلام ابن تيمية على كتاب الإحياء بقوله :

" وكلام الفزالي في الإحياء غلبه جيد ، لكن فيه مواد

فاسدة : مادة فلسفية ، ومادة كلامية ، ومادة من ترهات

الصوفية ، ومادة من الأحاديث الموضوعة ، وتناقض المقالات

في الصفات . فانه قد يكفر في أحد الصفات بالمخالفة ،

التي ينصرها في المصنف الآخر . وإذا صنف على طريقة

طائفة غلب عليه مذهبها " (٢) .

== " المفتي من حمل الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار "

وثبت من خلاله أن الفزالي يستشهد أحيانا بأحاديث من

الضعيف ، والشاذ ، والمنكر ، والموضوع . وقد اعترف الفزالي

نفسه بأن بضاعته في الحديث مزجاة — على حد تعبيره —

ولعل هذا هو السر في أنه عكف في سني حياته الأخيرة

على قراءة كتب الصحاح .

(١) يراجع في تفصيل ذلك " إحياء علوم الدين " طبعته

دار المعرفة ببيروت (بدون تاريخ) توزيع دار الباز

للنشر بمكة المكرمة .

(٢) مجموع الفتاوى لابن تيمية : ٥٥/٦ الطبعة الثانية — الرباط

سنة ١٤٠١ هـ .

- ٣ — "بداية الهداية" . وهو مختصر في الموعظة ، ذكّر فيه ما لا بد منه للعامة من المكلفين : من العبادات والعبادات . وقد طبع هذة طبعات (١) . وله عدة ملخصات (٢) . وقد ترجم إلى الانجليزية والالمانية .
- ٤ — "كيمياء السعادة" : وقد ألفه الغزالي بالفارسية ، وأشار إليه في "المنقذ" (٣) ويتضمن الكتاب نفس الأقسام الأربعة لكتاب الأحياء ، ومن ثم يعتبر ترجمة موجزة له ، وقد طبع بالفارسية والعربية عدة طبعات ، كما ترجم إلى التركية والانجليزية .
- ٥ — "أيها الولد" : ألفه الغزالي بالفارسية تحت عنوان "نصيحة التلميذ" ، وعرب بعنوان "أيها الولد" (٤) ويسمى أيضا "الرسالة الولدية" ، وله عدة شروح ومختصرات ، وترجم إلى الالمانية والفرنسية والتركية .

- (١) راجع "بداية النهاية" طبعة بولاق بالقاهرة ١٢٩١ هـ ، ١٣٠٩ هـ وطبعة مشروحة لمحمد النواوى الجارى سنة ١٣٠٨ هـ .
- (٢) راجع "الكفاية" لمحمد القادر بن أحمد الفقيه (ت سنة ٩٨٢ هـ) طبعة القاهرة سنة ١٢٩٦ هـ و"مراقى العبودية" لمحمد النواوى الحاوى المكي القاهرة سنة ١٣٤٥ هـ .
- (٣) المنقذ : ص ١٥٥ طبعة دمشق سنة ١٩٣٤ م .
- (٤) راجع "أيها الولد" ضمن مجموعة "الجواهر الخوالي" مسن رسائل الغزالي " طبعة ثانية سنة ١٣٥٣ هـ القاهرة .

- ٦ — "نصيحة الملوك" وقد ألفه بالفارسية، وترجم إلى العربية (١) بعدة عناوين، منها "التبر المسبوك في نصيحة الملوك" و"خريدة السلوك في نصيحة الملوك".
- ٧ — "الرسالة اللدنية" وقد ترجمت إلى الإنجليزية (٢).
- ٨ — "مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار" (٣) : وقد ترجم إلى المصرية والإنجليزية. ويتحدث في هذا الكتاب عن الأنوار الإلهية على ضوء الآيات والأخبار التي تتحدث عن نور الله تعالى.
- ٩ — "الإملاء في إشكالات الإحياء" : ويجب فيه الغزالي على ما انتقد عليه في الإحياء ويسمى أيضا "الإملاء على كسف الإحياء" (٤).
- ١٠ — "أسرار معاملات الدين" ذكره الغزالي في كتاب "منهاج العابدين" وأوضح أنه وضعه لبيان آفات القلب وهلاجه ووصفه بأنه "كتاب مستقل بنفسه، عظيم الفائدة، ولا ينتفع به إلا فحول العلماء الراسخون في العلم" (٥).

-
- (١) ترجمه إلى العربية : على بن مارك بن موهوب (ت ٥٩٥ هـ).
- (٢) راجع "الرسالة اللدنية" طبعة محي الدين صبرى : بالقاهرة سنة ١٣٢٨ هـ.
- (٣) راجع "مشكاة الأنوار" ضمن مجموعة القصور الموالى : تحقيق مصطفى أبو الملا ج ٢ ط ٢ سنة ١٣٩٠ هـ القاهرة.
- (٤) راجع هامش الإحياء طبعة صبيح بالقاهرة سنة ١٩٥٨ م.
- (٥) "منهاج العابدين" ص ٣٢ طبعة الحلبي بالقاهرة سنة ١٣٣٧ هـ.

رابعاً — في العقيدة :

- ١ — "المستظهر في الرد على الباطنية" : وقد ذكره
الغزالي في "المنقذ" (١) و "جواهر القرآن" (٢) ويسمى
أيضاً "فضائح الباطنية" ،
وقد نسب الغزالي إلى الخليفة "المستظهر" سنة
٤٨٧ هـ — الذي كلفه بوضعه . ويشتمل الكتاب على عشرة
أبواب : تدور حول تاريخهم ، وبيان معتقداتهم ، ثم
يتصدى للرد عليهم ، وأخيراً يبين شروط الإمامة ووظائفها (٣) .
- ٢ — "حجة الحق" في الرد على الباطنية (٤) .
- ٣ — "قواصم الباطنية" في الرد عليهم كذلك (٥) .
- ٤ — "الاقتصاد في الاعتقاد" : وقد ذكر الغزالي في مقدمته
أنه ينهج إلى الموقف الوسط بين العقل والتقليد ، والتوفيق
بين النقل والعقل ، ثم مهد للكتاب بأربعة تصهيدات في
بيان أهمية علم الكلام ، وأنه ليس لجميع الناس ، وأنه فوض كفاية ،

- (١) المنقذ : ص ١١٨ طبعة دمشق سنة ١٩٣٤ م .
- (٢) جواهر القرآن : ص ٢١٠ .
- (٣) تراجع تفصيل ذلك في "فضائح الباطنية" تحقيق د/ عبد الرحمن
بدوي ، ط. القاهرة سنة ١٩٦٤ م ، توزيع "موسسة
دار الكتب الثقافية بالكويت" .
- (٤) ذكره الغزالي في "جواهر القرآن" ص ٢١٠ .
- (٥) ذكره في "القسطاس المستقيم" ص ٥٨ طبعة القاهرة سنة ١٣١٨ هـ .

كما أوضح المنهج الذى سلكه ، ثم ذكر مقاصده وغاياته
فى أربعة أقطاب :

فى ذات الله ، وفى صفاته ، وفى أفعاله ، ثم فى
النبوت ، والسموات (١) .

ويعتبر هذا الكتاب من أهم كتب الفزالي فى العقيدة ، ويمثل
آراءه فى إحدى مراحل حياته الفكرية - ومن ثم سنتناول
ما احتوى عليه فى قسم الإلهيات بالتحليل والمعرض
والنقد فى صلب هذه الرسالة - بمشيئة الله تعالى - .
٥ - " الرسالة القدسية فى قواعد العقائد " وتسمى كذلك
" قواعد العقائد " وقد سبق أن أشرنا إليها ، وذكرنا
أنه بدأ تأليفها فى القدس ، وقد ضمت إلى كتاب
" إحياء علوم الدين " لكنها مع ذلك ظلت تفرد بالطبع
والتحقيق . وقد أشار إليها الفزالي (٢) وتسمى " الرسالة
الوعظية " .

٦ - " المقصد الاسنى فى شرح أسماء الله الحسنى " .
وقد تناول الفزالي فى هذا الكتاب فى أبواب ثلاثة - أطلق
عليها الفنون - معنى الاسم والتسمية ، واختلاف مفهوم
الأسماء المتقاربة ، والمعاني المتعددة للاسم الواحد ، ثم

(١) يراجع تفصيل ذلك فى " الاقتصار فى الاعتقاد " تحقيق محمد

مصطفى أبو العلا - نشر مكتبة الجندي القاهرة سنة ١٩٧٢ م .

(٢) أشار إليها فى " رسالته إلى أبي الفتح أحمد بن سلامة " ضمن

مجموعة " الجواهر الفوالى القاهرة سنة ١٣٤٣ هـ .

بسط شرح أسماء الله التسعة والتسعين ، ثم تعرض لرأى الفلاسفة
والمعتزلة في أسماء الله ، وفي الباب الأخير تعرض للتوقيف
وعدمه في أسماء الله ، وهل هي توقيفية أم تجوز بطريق
المقل ؟ (١)

(٢) — "جواهر القرآن" : أشار إليه الفزالي في "المستصفى".
ويتضمن هذا الكتاب آيات من القرآن الكريم وردت في ذات الله
وصفاته وأفعاله ، أطلق عليها الفزالي "الجواهر" ومجموعها
٧٦٣ آية . وتمثل القسم العلوي للكتاب ، ثم ذكر في القسم
الثاني (المطلى) (٧٤١ آية في بيان الصراط المستقيم
والحث عليه . وليس الكتاب تفسيراً للقرآن ، بل هو بيان لسوره
ومقاصده وغاياته الاعتقادية والعملية ، ومن ثم وضعناه في
قسم العقيدة (٣) .

٨ — "الأربعين في أصول الدين" وهو عبارة عن القسم
الثاني الذي أشرنا إليه في جواهر القرآن غير أنه قد أفرد
بالطبع بناءً على توجيه من الفزالي نفسه في مقدمته :
"وهو كتاب مستقل لمن أراد أن يكتبه مفرداً" وقد سميناه
"كتاب الأربعين (٤) في أصول الدين" . وقد علل الفزالي
لهذه التسمية بقوله : "فيشتمل قسم اللواحق على أربعة
أقسام : المعارف ، والأعمال الظاهرة ، والأخلاق المذمومة ،
والأخلاق الحمودة ، وكل قسم يتشعب إلى عشرة أصول ، فهذه الأربعون (٥) .

-
- (١) يراجع في تفصيل ذلك "المقصد الأسنى" تحقيق محمد مصطفى
أبو العلا ، نشر مكتبة الجندی القاهرة سنة ١٩٦٨ م .
(٢) المستصفى : ٣/١ .
(٣) يراجع مضمون الكتاب في "جواهر القرآن ودرره" طبعة المطبعة
التجارية القاهرة سنة ١٩٣٣ م .
(٤) المرجع السابق : المقدسة .
(٥) مقدمة المصدر السابق .

— "المضنون به على غير أهله" : وقد أهداه أبو حامد
 لا أخيه أحمد . وقد تكلم فيه عن مسائل للخاصة ، لا يحسن
 عرضها على غيرهم ، كما يتضمن تلميحات وإشارات إلى رموز لا
 يعرفها إلا أهلها .
 ويتكون الكتاب من أربعة أركان ذكرها الفزالي ففى
 المقدمة بعد أن أهدى كتابه : — الركن الأول : فى
 معرفة اليهودية ، والثاني : فى معرفة الملائكة ، والثالث :
 فى حقائق المعجزات ، والرابع : فى معرفة ما بعد الموت (١) .
 ومع أن هذا الكتاب قد أنكر نسبته إلى الفزالي طائفة من
 العلماء منهم : ابن الصلاح (٢) ، كما نقل عنه السبكى :
 "وذكر ابن الصلاح أن كتاب "المضنون" المنسوب إليه
 — يعنى الفزالي — معاذ الله أن يكون له ، فقد اشتغل
 المضنون على التصريح بقدوم العالم ، ونفى العلم القديم
 بالجزئيات ، ونفى الصفات (٣) . إلا أن شيخ الإسلام
 ابن تيمية يثبت صحة نسبته إلى الفزالي فى كتابه
 "نقض المنطق" فيقول : "وتجد أبا حامد الفزالي — مع
 أن له من العلم بالفقه والتصوف والكلام والأصول ، وغير

-
- (١) راجع تفصيل ذلك فى كتاب "المضنون على غير أهله" ضمن
 مجموعة القصور الموالى ١٢٤/٢ - ١٥٣ .
 (٢) أبو عمر عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان يهى الدين بن الصلاح
 الشهرزورى : مفتى الشام ومحدثها (ت سنة ٦٤٣ هـ) .
 (٣) طبقات الشافعية : ١٣١/٤ .

ذلك ، مع الزهد والعبادة ، وحسن القصد ، وتبحره فسي
العلوم الإسلامية أكثر من أولئك — يعنى ابن سينا والسيرازي
وغيرهما — يذكر في كتابه " الأريجين " ونحوه كتابه
" المضمون به على غير أهله " فإذا طلبت ذلك الكتاب ،
واعتقدت فيه أسرار الحقائق ، وغاية المطالب ، وجدت قول
الصائبة المتفلسفة بعينه " (١) .

ثم يقول : " فقد كان طائفة أخرى من العلماء يكدون
ثبوته عنه ، وأما أهل الخبرة به وحاله (يعنى الفزالي)
فيعلمون أن هذا كله كلامه ، لعلمهم بجواد كلامه وشأبه
بعضه بعضا " (٢) .

ويرى الدكتور سليمان دنيا أن ما في هذا الكتاب يعبر
عن رأى الفزالي ، الذى اهتدى إليه بعد خروجه
من مرحلة الشك ، ووصله إلى مرحلة التصوف ، عندما انكشفت
له بعض الحقائق . كما يقرر — بناءً على نصوص أوردها
الفزالي — أن هذه الحقائق لا يصح أن يصح بها
إلا للخاصة (٣) .

-
- (١) نقض المنطق : لشيخ الإسلام ابن تيمية تحقيق الشيخ محمد بن
عبدالرزاق حمزة ، والشيخ سليمان بن عبدالرحمن الصنيع ، تصحيح
: محمد حامد الفقي : مكتبة السنة المحمدية بالقاهرة سنة
١٩٥١ م : ص ٥٣ .
- (٢) للمصدر السابق : ص ٥٥ .
- (٣) تهافت الفلاسفة : تحقيق د / سليمان دنيا : ص ٦٧ .

١٠ - "المضنون به على أهله" وقد أشار إليه الفزالي ففى

نهاية كتابه السابق مخاطباً أخاه "وسأهدى إليك من محمد
أن وفقنى الله تعالى علماً مضنوناً آخر اسمه "المضنون به على
أهله" أحق وأولى من هذا المصنف" (١). وقد أطلق عليه
عليه ابن طفيل: "النفخ والتسوية" (٢) كما أطلق عليه
"الأجوبة الفزالية فى المسائل الأخروية".

ويتضمن هذا الكتاب أبحاثاً موجزة عن التسوية
ونفخ الروح ، وتعلق الروح بالبدن ، ومنع الرسول
من إفشاء حقيقة الروح ، وخلق الله الأرواح قبل الأجساد ،
وحد القلم والروح (٣).

١١ - "القطار المستقيم" : وقد أشار إليه الفزالي ففى
"المنقذ" وقال عنه : "وهو كتاب مستقل بنفسه ، ومقتضوه
بيان ميزان العلوم ، وإظهار الاستغناء عن الإمام المصوم" (٤)

(١) "المضنون به على غير أهله" مصدر سابق ص ١٥٣.

(٢) "حسي بن يقطان" لابن طفيل ، طبعة القاهرة سنة ١٨٩٧ م.

ابن طفيل : أبوبكر محمد بن عبد الملك القيسى . ولد بآسن
بولاية غرناطة الأندلسية فى أوائل القرن الثانى عشر الميلادى
(القرن السادس الهجرى) وتوفى فى مراكش سنة ١١٨٥ هـ

"تاريخ فلاسفة الإسلام" / مصدر سابق ص ٩٧ .

(٣) راجع تفصيل ذلك فى "المضنون الصغير" ضمن مجموعة

القصور العوالي : ١٦٩/٢ - ١٨٦ .

(٤) المنقذ : ص ١١٨ طبعة دمشق سنة ١٩٣٤ م .

وسدور البحث فيه في صورة حوار بين الغزالي وبين رجل من
أهل التعليم (الباطنية) (١) ، وقد استطاع أن يوفق فيه
بين العلم والدين . وقد ترجم الكتاب إلى العبرية ، والفرنسية .
١٢ — " فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة " : ذكره الغزالي
في " المنقذ " (٢) ، وكان سبب تأليفه هذا الكتاب انتشار ظاهرة
التكفير " فإذا لا شمرى يكفر المحتزلى " (٣)

من أجل ذلك حاول الغزالي في هذا الكتاب أن يضع
حدا فاصلا بين الإسلام والكفر .

١٣ — " إجماع الصوامع عن علم الكلام " : وقد ذكر بعنوان
" رسالة في مذهب أهل السلف " ، كما ورد بعنوان " كتاب
الوظائف " .

ويصير هذا الكتاب عن آراء الغزالي النهائية في علم
الكلام ، ولعله آخر كتاب ألفه حيث أتم تأليفه في أوائل
جمادى الآخرة سنة ٥٠٥ هـ (٤) . وهو نفس الشهر الذي توفي
فيه أبو حامد .

(١) راجع تفاصيل الكتاب في " القسطاس المستقيم " ضمن مجموعة الجواهر

الفوالى طبع محي الدين الكردى ، القاهرة سنة ١٩٣٤ م .

(٢) المنقذ : ص ٩٧ ، المصدر السابق .

(٣) راجع في تفصيل ذلك " فيصل التفرقة " ص ٣٢ تحقيق د. سليمان

دنيا ط ١ ، دار احيا الكتب العربية سنة ١٩٣١ م .

(٤) راجع " مؤلفات الغزالي " د / بدوى ، مصدر سابق ، ص ٢٣١ ،

ويتضمن الكتاب موضوعات موجزة تدور حول العقيدة ،
والوظائف الواجبة على المومنين ، وقد أحصاها في سبع :
التقديس ، الإيمان ، الاعتراف بالمعجز ، السكوت عن
السوء ، الإمساك عن التصرف في ألفاظ وأفعال ، الكف
بعد الإمساك ، التسليم لأهل المعرفة . تناول فيه قضايا :
التأويل ، والقياس ، والتفريع ، والدليل على معرفة الخالق ،
وعلى صدق الرسول ، واليوم الآخر (١) .

وفي هذا الكتاب رجع أبو حامد عن كثير من آرائه ،
منتصرا لمنهج السلف ، فيقول : " أن السلف في طول
عصرهم ، إلى آخر أعمارهم ما دعوا الخلق إلى البحت
والتفتيش ، والتفسير والتأويل ، والتعرض لمثل هذه الأمور ،
بل بالغوا في زجر من خاض فيه وسأل عنه وتكلم فيه .
فلو كان ذلك من الدين ، أو كان من مدارك الأحكام وعلم
الدين ، لا قبلوا عليه ليلا ونهارا ، ودعوا إليه أولا دهم
وأهلهم ، فنعلم بالقطع من هذه الأصول أن الحق ما قالوه ،
والصواب ما رأوه " (٢) .

(١) يراجع تفصيل ذلك في " إجماع المومنين عن علم الكلام " ضمن

مجموعة القصور الموالى ١٢٠/٢ - ١٢٠ .

(٢) إجماع المومنين : مجموعة القصور الموالى : ٩٥/٢ .

وقد نبهه شيخ الإسلام ابن تيمية إلى ذلك بقوله :

" وهذا أبو حامد الغزالي - مع فرط ذكائه وتألهيه ،
ومعرفته بالكلام والفلسفة ، وسلوكه طريق الزهد والرياضة
والتصوف - ينتهى فى هذه المسائل إلى الوقف والحيرة ، ويحيل
فى آخر أمره على طريقة الكشف ، وإن كان بعد ذلك رجوع
إلى طريقة أهل الحديث ، وصنف إجماع الموام عن علم الكلام " (١) .

(١) مجموع الفتاوى : ٧٢/٤ .

راجع أيضا نفس هذا النص فى " موافقة صريح المنقول

لصحيح المنقول " : ٩١/١ .

من هذا العرض لمؤلفات الفزالي ، والذي حلولنا فيه

إعطاء صورة موجزة عن تراثه ، يتبين مايلي :

١ - غطت مؤلفات الفزالي معظم علوم ~~هـــــــــــــــــــــ~~ ،

وخاصة ~~الـ~~ الفقه والأصول والعقيدة ،

كما أنه تناول علم الكلام ، والفلسفة ، والمنطق ، والتصوف ،

والأخلاق .

٢ - تشمل مصنفات الفزالي المراحل الفكرية ، حيث

بدأ بالفقه والأصول ، ثم تنقّل بعلم الكلام ، ثم

الفلسفة ، وأخيرا التصوف .

٣ - لم يكن من الصعب أن ترتب هذه المؤلفات ترتيبا

زمنيا ، لأن الفزالي كان يشير دائما إلى مؤلفاته السابقة ،

ويحيل إليها ، كما يذكر ما هو بصدور تأليفه .

٤ - تناول الكثيرون كتبه بالشرح ، والاختصار ، والنقد .

كما فصلت أبواب وأجزاء من كتبه ، وأفردت في كتب مستقلة .

٥ - كان الفزالي يجمع في مؤلفاته خليطا من العلوم

في الكتاب الواحد ، مما سبب صعوبة في تصنيفها . فلجأنا

إلى الحكم على المؤلف بالصيغة العامة له .

٦ - ما زال كثير من كتب الفزالي في حاجة إلى تحقيق

علمي متكامل ، فبعضها لم يحقق ، وبعضها حقق تحقيقا

هشّا ، ونشر في طبعات رديئة ، وبعضها حقق تحقيقا

علميا دقيقا . ونسجل هنا لاسْتاذنا الدكتور سليمان دنيها

دوره الرائد في الاهتمام بهذه المؤلفات ، وتحقيقها بكسل

دقة وتمكن .

- ٧ - تتميز الغزالي بتنظيم مؤلفاته وتنسيقها ، فهو حريص على أن يذكر خطته في المقدمة ، وعلى التبيين ، والتفصيل ، ويذكر المسائل بترتيب منطقي دقيق ، ويختتم بالنتائج والفايات .
- ٨ - تميزت مؤلفاته بأنها نتاج دراسة واعية عميقة ، معتمدة على أصول ومصادر .
- ٩ - أسلوب الغزالي يتميز بالسهولة والبساطة ، والهمد من التعقيد ، غير أنه يكثر من التشبيهات والتمثيل ، وقد يلح في ذلك كثيرا . كما أن أسلوبه خطابي في معظم الأحيان .
- ١٠ - يؤخذ على مؤلفات الغزالي أنها لا تعتمد على السنة الصحيحة في الاستشهاد والاستدلال ، مما عرضه لكثير من النقد والطعن .
- ١١ - يهدو التعارض واضحا في مؤلفاته ، وهذا يرجع بطبيعة الحال إلى أطواره الفكرية .
- ١٢ - على الرغم من سطحات الغزالي الصوفية فسي بعض كتبه ، إلا أن بعض مؤلفاته في نهاية حياته يوضح عودته في كثير من آرائه إلى منهج السلف .

الفصل الخامس

الشك عند الفزالي

(تطوره حياته الفكرية)

- ١ — تعارض آراء الفزالي وسببه .
- ٢ — الفزالي لم يشك في الغايات وإنما شك في الوسائل .
- ٣ — الشك في عصر الفزالي وما قبله .
- ٤ — الفزالي حدد الهداية والغاية من شكه .
- ٥ — الشك في التقليد .
- ٦ — الشك في الحواس .
- ٧ — الشك في العقل .
- ٨ — موقفه من علم الكلام والشك فيه .
- ٩ — موقف الفزالي من الفلسفة .
- ١٠ — الفزالي والباطنية (مذهب التعليم) .
- ١١ — الفزالي والتصوف .
- ١٢ — الطريق التي لم يسلكها الفزالي .
- ١٣ — خلاصة الفصل .

الفصل الخامس

الشك عند الفزالي

"حياته الفكرية وتطورها"

تصهيد : السبب في تعارض آراء الفزالي :

بعد أن استعرضنا مؤلفات أبي حامد اتضح لنا - بمقدور الوقوف على ترتيبها الزمني - أنها تمثل بحق التطور الفكري فسي حياته : فقد بدأ فقيها شافعيا ، ثم متكلماً أشعرانيا ، ثم دارساً للفلسفة ، فناقداً لها ، ثم انتهى متصوفاً .

وإذا كان الفزالي قد تميز بالتقلب في الرأي ، والتناقض في بعض الأحيان ، فإن ذلك يرجع في الواقع إلى التحولات الفكرية ، التي أسلمته من منهج إلى منهج ، ومن طريق إلى آخرى - على ما سنوضحه في الباب الثاني بشيئة الله تعالى - .

وهذه ظاهرة أراها طبيعية بالنسبة لمفكر لا يستقر على حال ، ولا يركن إلى قرار ، ولا تطمئن نفسه إلى مبدأ ، حتى ينتقل من - إلى آخر . وأحب أن أشير إلى حقيقة هامة ، أسجلها إحقاقاً للحق ، والتزاماً بأمانة البحث العلمي ، وهي أن أبا حامد لم يشك أبداً في وجود الله - سبحانه وتعالى - ولا في رسالة محمد - صلى الله عليه وسلم - ولا في اليوم الآخر . ولم أعثر في دراستي على كلمة واحدة تدل على شك في هذه الأصول .

صحيح أن الفزالي قد أخطأ في بعض نظرياته ، وأنه لم يختار الطريق الصحيح من مبدأ الأمر ، وإنما اختار الطريق الشاقك الوهمي

الذى أسلمه إلى الحيرة والتناقض والشك .

الشك في الوسائل الموصلة إلى المعرفة :-

لم يشك الفزالي إذا في الغايات والمقاصد ، وإنما تشكك في الوسائل الموصلة إلى المعرفة ، وأوصله هذا التشكك إلى الشك في التقليد ، ثم الشك في الحواس ، ومنه إلى الشك في العقل ، ثم في علم الكلام ، ثم في الفلسفة . فلم تنطلق رحلة الشك في نفسه من فراغ أو إحصاء ، كما حدث لغيره من الشكاك (١) .

(١) كان الشك ظاهرة خطيرة ظهرت في عصر الفزالي وقبلة ، نتيجة طغيان النزعة العقلية من ناحية ، وتعدد الفرق والمذاهب من ناحية أخرى . ومن أشهر الشكاك "أبو العلا المصري" الذى شك في الأديان والمعتقد ، بل وشك في الإله ، والبحث والعقاب والثواب ، يقول المصري في لزومياته منكرا للأديان : "اللزوميات : ٣٢/٢ دار صادر - بيروت سنة ١٩٦١ م" : والعقل يوجب والشرائع كلها * خبر يقلد ، لم يقسه قانس ويقول متشككا في الإله : "اللزوميات" : ١٠٥/٢ : وأما الإله فأمرست مدركه * فاحذر لجيلك فوق الأرض أسخاطا ويقول في البحث : "اللزوميات : ٢٩٢/٢ : ولا بحث يرجى للثواب وما * سمعت في ذاك دهمى مهبط هزلا وكيف للجسم أن يدعى إلى * رعد من بعد ما رم في الخبراء أوأزلا ومن الشكاك في عصر الفزالي : الهمداني : أبو المعالي عبد الله ابن على الميانجي (٤٩٢ - ٥٢٥ هـ) يقول في "زبدة الحقائق ص ٦ تحقيق عفيف عسيان طبعة جامعة طهران" : "وقد كنت على شفا حفرة من النار لولا أن الله أنقذنى منها - بفضلته وكرمه - وكان السبب في ذلك أنى كنت أطلع كتب الكلام ، فلم أظفر منها بمقصودى ، وتشوشت على قواعد المذاهب ، حتى تولدت في ورطات الخ " .

وإنما انطلقت من مبدأ التطلع إلى المعرفة ، والرغبة في الوصول إلى الحق . ومن هنا فإن البحث في تطوره الفكري يقتضى تتبع هذه المراحل ، للوصول إلى المقدمات والأسباب التي حولته من مرحلة إلى أخرى ، حتى وصل في النهاية إلى الطمأنينة والاستقرار .

وكان الدافع له إلى البحث عن الحقيقة كثرة الاختلاف ، وتعدد الفرق ، وتنوع المذاهب التي بلبلت الأفكار ، وحيرت العقول . فأى هذه الفرق على الحق ، وأيها على الباطل ؟ إن كل فريق يزعم أنه على الصواب ، وأنه الناجي ، ومن عداه فمصيبه إلى الهلاك ، و " كل حزب بما لديهم فرحون " (١) . وقد أخبر الصادق المصدق - صلوات الله وسلامه عليه - بأن المسلمين سيتفرقون ، ولن يكون منهم على الحق إلا فرقة واحدة : " ستفترق أمتي ثلاثاً وسبعين فرقة ، الناجية منها واحدة " (٢) .

عن هذه الفرقة الناجية كان منطلق البحث عند الفزالي . فوضع نصب عينيه هذا الهدف يريد أن يصل إليه ، وكان إن ذلك لم يبلغ المشرين عاميهد ، واقحم أبو حامد لجة هذا البحر

(١) سورة الروم : الآية ٣٢ ، وسورة المؤمنون : الآية ٥٣ .

(٢) ورد هذا الحديث في الجامع الصغير بالنص الآتي : " افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة ، وتفرقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة ، وتفرقت أمتي على ثلاث وسبعين فرقة " .
ورواه أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه عن أبي هريرة .

المصيق " أتفحص عن عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة ، لا أميز بين مُحق ومُطَّل ، ومتسَن ومبتدع ، لا أغادر باطنيا إلا وأحب أن أطلع على باطنيته (١) ، ولا ظاهريا إلا وأريد أن أعلم حاصل ظاهريته (٢) ، ولا فلسفيا إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولا مثكلما إلا وأجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفيا إلا وأحرص على العثور على سر صوفيته ، ولا متعبدا الا وأتربص ما يرجع إليه حاصل عبادته ، ولا زنديقا معطلا إلا وأتجسس وراءه للتنبه لاسباب جرأته في تعطيله و زندقته " (٣) .

وكما حدد الغزالي نقطة البداية ، حدد كذلك الخاتمة التي يريد أن يحققها ، وهي الوصول إلى مرحلة اليقين الذي لا يخالطه أدنى ريب ، ولا يزعزعه أقوى تحدٍّ مهما بلغ " فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يسبق معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الخلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارنا لليقين مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه - مثلا - من يقلب الحجر ذهبا ، والمصا شميانا ،

(١) البطانة : في الأصل السريرة ، ويقصد بها هنا : الحقيقة الباطنة .

(٢) الظاهرية : هم أتباع " داود الظاهري " اذ ين يأخذون بظاهر النص ، دون تكلف التأويل .

.....

(٣) المنقذ من الضلال : تحقيق صليبا و عيار الطبعة التاسعة

سنة ١٩٨٠ م : ص ٧٩ ٨٠٠ .

لم يُورث ذلك شكاً وإنكاراً . . ولم أشك بسببه في معرفتي ، ولم يحصل لي منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه . فأما الشك فيما علمته : فلا " (١) .

أولاً - الشك في التقليد :

رأى الغزالي أن الناس يأخذون الدين تقليداً عن الآباء والأجداد عن طريق التلقين والممارسة ، ثم يتحول التلقين إلى عوائد راسخة ، يدافعون عنها ، ويتعصبون لها ، وقرأ حديث الرسول - صلى الله عليه وسلم - " كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه ، وينصرانه ، ويمجسانه " (٢) .

من هذا المنطلق الديني - بالإضافة إلى ما ذكرناه من المنطلق العقلي الناشئ - عن تعدد الفرق - بدأ الغزالي رحلته ، فأخذ يبحث عن هذه الفطرة الأصلية في الإنسان " فتعرك باطنه إلى طلب حقيقة الفطرة الأصلية ، وحقيقة العوائد الممارسة بتقليدات الوالدين والأستاذين ، والتمييز بين هذه التقليدات ، وأوائلها تلقينات ، وفي تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات " (٣) .

(١) المنقذ : ص ٨٢ .

(٢) جزء من حديث استشهد به الغزالي ، وبقيته " كمثلاً

البهيمة تنتج البهيمة ، هل ترى فيها جدعاً ؟ " .

(أخرج البخاري في صحيحه) .

(٣) المنقذ : ص ٨١ - ٨٢ .

لكننا نتساءل : هل نهذ أبو حامد التقليد حقا على سبيل

الإطلاق ؟

الحق أنه نهذه بالنسبة إلى نفسه على الأقل ، لكنه رأى التقليد

كافيا بالنسبة إلى طائفة من عباد الله آمنوا بالله ورسوله ، واشتغلوا
بعبادة أو صناعة . فهو لا * يجب أن يتركوا شأنهم — إن

أمثال هو لا * لا يصلح لهم الجدال والمناظرة ، ومن يحاول إخراجهم
عن تقليدهم كمثل من يغذى الطفل الرضيع باللحم .

” فمن أطعم الصبي الضعيف اللحم والخبز ، وأمكنه من
تناوله فقد أهلكه ، وكذلك العوام يجب زجرهم ومنعهم ، وضربهم
بالدرّة — كما كان يفعل عمر — رضي الله عنه — بكل من سأل عن
الآيات المتشابهات ” (١) .

إنما الواجب إرشادهم إلى فعل ما أمر الله به ، واجتناب ما
نهى عنه ، ويكفيهم ذلك فحسب . ” ويقال لهم : اشتغلوا
بالتقوى ، فما أمركم الله تعالى به فافعلوه ، وما نهاكم عنه فاجتنبوه ،
وما سمعتم شيئا من ذلك — يعنى الأمور المتشابهة — فاسكتوا ، وقولوا
آمنا وصدقنا ، وما أوتينا من العلم إلا قليلا ، وليس هذا من جملة
ما أوتينا ” (٢) .

(١) ، (٢) : إجماع العوام : مجموعة القصور الموالي : ٢٠ / ٢

راجع أيضا : مقدمة كتاب الاقتصاد في الاعتقاد .

ثانياً - الشك في الحواس :

والفرضي ينشد الوصول إلى المعرفة اليقينية ، فهل يملك من الوسائل ما يوصله إلى هذا الهدف ؟ لقد نظر أولاً إلى الحواس ، وفي مقدمتها حاسة البصر ، فوجد أنها تخدعه فيما تنقله إليه من صور المحسوسات ، فالعين ترى الظل ثابتاً ، مع أنه متحرك ، وتبصر الكوكب صغيراً ، مع أنه قد يكون أكبر من حجم الأرض ، وينتهي به التشكك في الحواس إلى الشك فيها ، فيعلن ألا أمان في الركسود إليها للوصول إلى المعرفة : " فانتهى بي طول التشكك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضاً " (١) .

ثالثاً - الشك في العقل :

ويُسلمه الشك في الحواس إلى التشكك في العقل ، فيتحول من المحسوسات إلى المعقولات والأوليّات ، وما دام العقل قد شك في الحواس ، فلتشكّ الحسوس بدورها في العقل ، ويدور في نفس أبي حامد حوار طريف بينه وبين الحواس في صورة تساؤلات عدّة : هم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ؟ ألا يمكن أن يكون وراء العقل حاكم آخر يكدّبه في حكمه كما كذب العقل الحواس ؟ أما ترى في منامك أموراً تعتقد ثباتها ، ثم إذا بسك تفزع من نومك فتعلم ألا ثبات لهذه المعتقدات ؟ ألا يجوز أن تطرأ عليك حال تكون نسبتها إلى يقظتك ، كنسبة يقظتك إلى منسأامك ؟

قد يكون الموت هو تلك الحال التي تجعلك تحكم على كسل
معتقداتك بعدم الثبات في حياتك. أولم يقل الرسول - صلى الله
عليه وسلم - "الناس نيام ، فإذا ماتوا انتبهوا" (١) . ومن يدري ،
لعل الحياة الدنيا نوم بالإضافة إلى الآخرة ؟ ففيها تنكشف الحقائق
ويقال للإنسان " فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد " (٢) .

وهنا يدخل أبو حامد أخطر مراحل الشك ، إن يصل إلى عدم
الوثوق بالمقل نفسه ، وكيف يستطيع دفع هذا الشك ، وهو في حاجة
إلى دليل ، والدليل في حاجة إلى أوليات ، ومقدمات مسلّمة عقلية .
أولم يفقد الثقة بالمقل ، وبالتالي في مدرّكاته ؟

ويدخل أبو حامد في أزمتة النفسية الحادة " فأضل هذا
الدا " ، ودام قريبا من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة (٣) ،
بحكم الحال ، لا بحكم المنطق والمقال ، حتى شذاني الله تعالى
من ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال " (٤) .

(١) جاء في حاشية المنقذ تعليقا على هذا الحديث : ص ٨٦ ، ما يلي :
حديث غير صحيح ، وقد جاء في " أسنى المطالب في أحاديث
مختلفة المراتب " لمحمد الحوت أن هذه حكمة وليسست
حديثا ، ونسبها إلى علي بن أبي طالب - كرم الله وجهه -

(٢) سورة (ق) : الآية ٢٢ .

(٣) يطلق لفظ " السوفسطائيين " على أولئك الذين انعدمت لديهم
حقائق الأشياء فلا ثبات لحق ما ، لأن الحق في نظرهم
نسبي

(٤) المنقذ : ص ٨٦ .

وهنا نتساءل : كيف شفى أبو حامد من هذا المرض المزال ؟
لقد عاد مرة أخرى إلى العقل وسلماته ، ولم يكن له دخل في هذه
المودة إلى حظيرة العقل ، وإنما كان ذلك بفضل من الله ورحمته ،
لا بتركيب دليل ، أو بترتيب كلام :

"بل بنور قدسه الله تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح
أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة ، فقد
ضيق رحمة الله تعالى - الواسعة " (١) .

وأرى أن عودة أبي حامد إلى العقل ، إنما كانت بإرشاد الله
إليه إلى ضرورة الرجوع إلى الأوليات ، وأن هذا النور الذي شفى
به إنما هو هداية من الله إلى ترك الكف عن طلبها ، فعاد إليها
بعد أن كان محجماً عنها .

موقف الفزالي من العقل بعد الشك :-

وبعودته إلى الأوليات عاد إلى العقل أكثر وثوقاً به من ذي قبل ،
وأعرف بقيمته وفضله ، فهو منبع العلم ، وأساس المعرفة ، وهو الوسيلة
إلى تعلم الدين ، الذي تتحقق به سعادة الدنيا والآخرة .

ويقدم الفزالي الشواهد في التدليل على مكانة العقل في
فصل كامل (٢) من فصول الإحياء ، ألم يقل الله للعقل " وعزّتي
وجلالتي ما خلقت خلقاً أكرم عليّ منك ، بك آخذ ، وبك أعطي ،

(١) المنقذ : ص ٨٦ ، ٨٧ .

(٢) راجع الإحياء : الفصل السابع ٨٩/١ - طبعة مصطفى الحلبي

وبك أثيب ، وبك أعاقب " (١) ؟

ويعودته إلى العقل عاد اهتمامه بالحواس ، فهي أدوات ضرورية للمعرفة ، ولكنها ليست حاكمة ، بل خادمة ، عن طريقها تنطلق المدركات الحسية ، لا إلى السمع مباشرة ، وإنما بواسطة المُخَيِّلَة المودعة في مقدمة الرأس .

" ان تجتمع أخبار المحسوسات عندها ، وتجرى إلى القوة الحافظة التي مسكنها مؤخر الدماغ مجرى الخازن لهذا البريد ، وتجرى الحواس الخمس مجرى جواسيسه ، فيوكل كل واحد منها بأخبار صقيع من الأصقاع ، فيوكل العين بعالم الألوان ، والسمع بعالم الأصوات ، والشم بعالم الروائح ، وكذلك سائرها " (٢)

وهذا كتمت المصالحة بين أبي حامد والعقل والحواس من جهة ، وبين العقل والحواس من جهة أخرى . ومع عودة الفلاسفة إلى تقديره واحترامه للعقل إلا أنه وقف به عند حد معين .

فحين يصطدم العقل بالدين ، نراه يخضع العقل للدين ، وليس الدين للعقل ، ولولا ذلك لسلك سلوك المعتزلة . وليس أدل على ذلك من رفضه لقانون الارتباط بين السبب والمسبب الذي يعتبره العقل أمراً بدهياً ، فوجود النار مثلاً يؤدى إلى احتراق القططن ،

(١) حديث " أول ما خلق الله العقل ، فقال له : أقبل فأقبل الخ " أخرجه الطبراني في الأوسط من حديث أبي أمامة ، وأبي نعيم عن عائشة باسنادين ضعيفين .

(٢) إحياء علوم الدين : ٩/٣ .

ذلك أَسْرَ يعْتَبَرُه الفِزَالِي شَرْطًا وَلَيْسَ سَبَبًا ، وَخَالِقُ الْإِحْرَاقِ إِنَّمَا هُوَ اللَّهُ تَعَالَى ، فَيَجُوزُ — عِنْدَ الْفِزَالِيِّ — أَنْ تَقْرُبَ النَّارُ مِنَ الْقُطْنِ ، دُونَ أَنْ يَوْءَ دَى ذَلِكَ إِلَى الْإِحْتِرَاقِ ، كَمَا يَجُوزُ أَنْ يَتَحَوَّلَ الْقُطْنُ إِلَى رَمَادٍ ، دُونَ أَنْ تَمْسَهُ النَّارُ .

” فَلْنَمَيِّنْ مِثَالًا وَاحِدًا ، وَهُوَ الْإِحْتِرَاقُ فِي الْقُطْنِ مِثَالًا مَعَ مَلَاقَاةِ النَّارِ . فَإِنَّا نَجُوزُ وَقُوعَ الْمَلَاقَاةِ بَيْنَهُمَا دُونَ الْإِحْتِرَاقِ ، وَنَجُوزُ حَدُوثَ انْقِلَابِ الْقُطْنِ رَمَادًا مُحْتَرَقًا دُونَ مَلَاقَاةِ النَّارِ ، وَهُمْ يَنْكُرُونَ جَوَازَهُ ” (١) — يَعْنِي الْفَلَّاسِفَةُ — .

وَمَعَ أَنَّ هَذَا الْكَلَامَ يَهْدُوغِيرُ مَنْطَقِي فِي نَظَرِ الْكَثِيرِينَ ، إِلَّا أَنَّنَا نَذْكُرُهُ مِثَالًا عَلَى أَنَّ أَبَا حَامِدٍ يُخَضِّعُ الْعَقْلَ لِلدِّيْنِ ، فَلَمْ يَدْفَعْهُ إِلَى نَفْيِ الرَّابِطَةِ السَّبَبِيَّةِ سِوَى شَيْءٍ وَاحِدٍ ، هُوَ إِثْبَاتُ الْمَعْجَزَاتِ لِلرَّسْلِ — عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ — أَلَمْ يُلْقَ الْخَلِيلُ إِبْرَاهِيمَ فِي النَّارِ ، وَمَعَ ذَلِكَ كَانَتْ يَهْدَا وَسَلَامًا ؟

وَالْعَقْلُ فِي نَظَرِ أَبِي حَامِدٍ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَجُولَ فِي كُلِّ الْمَيَادِينِ ، الْمَنْطَقِيَّةِ وَالْكَلَامِيَّةِ وَالسِّيَاسِيَّةِ وَالطَّبِيعِيَّةِ ، مَا عَدَا عِلْمًا وَاحِدًا لَا يَصِلُ فِيهِ دَائِمًا إِلَى مَرَحَلَةِ الْيَقِينِ ، فَإِذَا كَانَ حُكْمُ الْعَقْلِ فِي شَتَّى الْمَيَادِينِ بَرَهَانًا ، فَهُوَ فِي مَيْدَانِ الْإِقْهِيَّاتِ ظَنَنِي تَخْمِينِي فِي أَغْلِبِ الْأَحْيَانِ .

(١) تَهَافُتُ الْفَلَّاسِفَةُ : د / سَلِيمَانُ دُنْيَا مَسْأَلَةُ (١٧) ص ٢٣٩ .

بِرَاجِعِ كِتَابِ مَفْهُومِ السَّبَبِيَّةِ عِنْدَ الْفِزَالِيِّ : أَبُو يَمْرُبِ الْمَرْزُوقِيُّ ط١

تَوْنِسَ سَنَةِ ١٩٧٨ م .

وَرَاجِعْ أَيْضًا : قَانُونُ السَّبَبِيَّةِ عِنْدَ الْفِزَالِيِّ : لِلدَّكْتُورِ عَبْدِ الصَّبُورِ

مَرْزُوقٍ .

"أما العقليات الصرفة المتعلقة بالنظر في الإلهيات ، ففيها بعض مثل هذه اليقينيات ، ولا يبلغ اليقين فيها إلى الحد الذي ذكرناه ، إلا بطول ممارسة العقل عن الوهميات والحسيات بالعقليات المحضة" (١) .

يعنى هذا الكلام أن في إمكانية العقل أن يصل إلى اليقين في الإلهيات ؛ بل إنه ليصرح في "شكاة الأنوار" بأنه قادر على أن يبسط معرفته على عالم الملوك ، وعلى العرش ، والكرسى " العقل يتصرف في العرش والكرسى ، وما وراء حجب السموات ، وفي الملا الأعلى والملوك ، كتصرفه في عالمه الخاص به وملكوته القريبة" (٢) .

وبالرغم من هذه الصالفة في توسيع نطاق سلطان العقل ؛ إلا أننا نجد أنها حامد يتناقض مع نفسه حين يحد من هذا السلطان ، ويقصره على معرفة صدق النبي - صلى الله عليه وسلم - " ويكفيك من منفعة العقل أن يهديك إلى صدق النبي ، ويفهمك موارد إشارته ، فاعزل العقل بعد ذلك عن التصرف ، ولازم الاتباع ، فلم تسلم إلا به ، والسلام" (٣) .

ويؤيد كد الغزالي نفس هذا الرأي في نهاية كتاب
" المنقذ من الضلال " .

-
- (١) معيار العلم : للغزالي ص ٢٤٧ تحقيق د/ سليمان دنيا
دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٦١ م .
(٢) شكاة الأنوار : مجموعة القصور العوالي : ٨/٢ .
(٣) إحياء علوم الدين : ٩٤/١ طبعة الحلبي سنة ١٩٣٩ م .

وكانني به كلما أطلق للعقل العنان ، عاد ليكبج جماحه ،
ويوقفه عند حده . " وإنما فائدة العقل وتصرفه — أن عرفنا ذلك ،
وشهد للنبوة بالتصديق ، ولنفسه بالعجز عن درك ما يدرك بحمين
النبوة — أن يأخذ بأيدينا ، ويُسلمنا إليها تسليم العميان إلى
القائدين ، وتسليم المرضى التحيرين إلى الأطباء المشفقين . فإلى
هنا مجرى العقل ومخطاه ، وهو معزول عما بعد ذلك ، إلا من
تفهم ما يلقيه الطبيب إليه " (١) .

رابعا — الشك في علم الكلام :

ويسيطر أبو حامد على أدوات الإدراك ، وأدوات المعرفة ،
فيواصل رحلته الشاقة في بحر العميق ، غير هيّاب ولا وجل .
وينحصر أنواع الباحثين عن الحق عنده في أربع فرق : المتكلمين ،
والفلاسفة ، والباطنية ، والصوفية ، فليبحث عن الحق لدى هؤلاء
بعد أن قطع صلته تماما بالتقليد " فان شدد الحق عنهم ، فلا
يبقى في درك الحق مطمع ، إذ لا مطمع في الرجوع إلى التقليد
بعد مفارقتهم " (٢) .

ويمكف أبو حامد على دراسة علم الكلام ، فيحيط به علما ، ويصنف
فيه ما شاء له أن يصنف ، ولكنه يرى في النهاية أن المتكلمين قد هادوا
عن الطريق القويم ، فهم — وإن أحسنوا النية في الوصول إلى
غايتهم من الدّ ب عن العقيدة — أمام خصومهم من المبتدعة —

(١) المنقذ : ص ١٥٣ .

(٢) المنقذ : ص ٨٩ ، ٩٠ .

إلا أن وسيلتهم إلى هذه الغاية كانت خاطئة ، فقد اعتمدوا في دفاعهم على مقدمات تسلموها من خصومهم ، وركزوا جهودهم على استخراج مناقضات الخصوم ، وإفحامهم بنفس المسلمات التي التزموا بها ، وحتى عندما اتجهوا إلى البحث عن الحقائق المجردة ، وجدوا أنفسهم يخوضون في مآهات الجواهر والأعراض وأحكامها ، ومن ثم لم يبلغوا الغاية القصوى من النجاح في تحقيق غاياتهم . وقد يكون أسلوبهم قد نجح لدى البعض ، إلا أن المقصود أن يقق الجميع ، وأنا منهم " فلم يكن الكلام في حق كافيا ، ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافيا . . فإن أدوية الشفاء تختلف باختلاف الداء ، وكم من دواء ينتفع به مريض ، ويستضره آخر " (١) .

وقد أكد الغزالي رأيه هذا في علم الكلام في معرض المقارنة بين أدلة القرآن ، وأدلة المتكلمين ، فقال " فأدلة القرآن كاللواء الذي ينتفع به الصبي الرضيع ، والرجل القوى . وسائر الأدلة - يعني أدلة المتكلمين - كالأطعمة التي ينتفع بها الأقوياء مرة ، ويمرضون بها أخرى ، ولا ينتفع بها الصبيان أصلا " (٢) .

ويوسع أبو حامد دائرة الضرر الذي يحق بالناس ممن جرأ آراء المتكلمين فيقول " وما أخذه المتكلمون وراء ذلك من تنقيح وسوأل ، وتوجيه إشكال ، ثم اشتغال بحله ، فهو بدعة ، وضرره في حق أكثر الخلق ظاهرا ، فهو الذي ينبغي أن يتوقى . والدليل على تضرر الخلق به المشاهدة والتجربة ، وما ثار من الشر منذ نهى المتكلمون ، وفشت صناعة الكلام " (٣) .

(١) المنقذ : ٩٢ ، ٩٣ .

(٢) إجماع الصوام : ص ٨٨ .

(٣) المصدر السابق : ص ٨٨ ، ٨٩ .

ومن عجب أن أبا حامد يرى أن المتكلمين مقلدون ، وأن التقليد من أسباب فسادهم " واضطربهم إلى تسليمها - يعنى المقدمات التي أخذوها عن خصوصهم - إما التقليد ، أو إجماع الأمة ، أو مجرد القول من القرآن والأخبار " (١) .

وأفهم من هذه العبارة أن هناك وجه شبه بين تقليد المتكلمين وتقليد العوام ، من ناحية أنهم قد اتخذوا عقيدتهم من السماع والتقليد . فالمقيدة راسخة في نفوسهم قبل أن يخوضوا في علم الكلام إلا أنهم يختلفون عن العوام في أنهم لم يستكينوا إلى التقليد ، وإنما اشتغلوا بأساليب الجدل التي تعلموها من الفلسفة ، فصدوا إلى تقليد هم العقائدى تقليدا آخر للفلاسفة ، فهم مقلدون فسي المقيدة والدليل (٢) .

خامسا - موقف الفزالي من الفلسفة :

لئن كان أبو حامد متكلماً ، فإنه لم يكن بعيداً عن الفلسفة ، ذلك لأن الفلسفة في عصره ، قد امتزجت بفنون الفكر من أدب وسياسة وتاريخ ، ومختلف العلوم بأقذار متفاوتة ، وبدأ ذلك بصورة أوضح في علم الكلام الذي اعتمد إلى حد كبير على المنطق الأرسطى ، كما تأثرت مذاهب المتكلمين في الإلهيات بالفلاسفة الإلهيين اليونانيين

(١) المنقذ من الضلال : ص ٩٢ .

(٢) يوه كد ما ذكرناه هنا ما ذهبنا إليه في الباب الثاني من رجوع

الفزالي عن بعض آرائه الكلامية وميله في نهاية حياته إلى الاتجاه السلفي .

الذين انتقلت آراؤهم إلى الفكر الإسلامي عن طريق الكندي ، والفارابي ، وابن سينا (١) ، وغيرهم .

لذا فقد اقترح أبو حامد ميدان الفلسفة مسلحا بكثير من الآراء الفلسفية ، عن طريق اشتغاله بعلم الكلام ، فحاض غمارها خوض الجسور ، لا خوض الجبان الحذور — على حد تعبيره — وبعد أن عكف على دراستها دراسة فاحصة متأنية خرج بالنتائج الآتية (٢) : —
١ — صنف الفلاسفة إلى ثلاثة أصداف رئيسية : الدهريين ، والطبيعيين ، والإلهيين :

أ — فالدعريون : قد أنكروا وجود الصانع ، وزعموا أن العالم قد وجد بدون صانع : الحيوان من النطفة ، والنطفة من الحيوان ، كان كذلك ، وسيظل كذلك إلى الأبد .
ب — الطبيعيون : وهو " لا " قد درسوا الحيوان والنبات ، والتشريح ، فوقفوا على قدرة الصانع وحكمته ، فاعترفوا بوجود الصانع ، إلا أنهم أنكروا البحث ، ظنّاً منهم أنه لا يحفل بإعادة الممدوم ، وبالتالي أنكروا الجنة والنار ، والحساب ، والثواب والعقاب . وكلا الفريقين من الزنادقة .

ج — الإلهيون : ويمثلهم فريق من متأخري فلاسفة اليونان : سقراط ، أفلاطون ، أرسطو (٣) وهو " لا " قد ردوا على

(١) سبقت الترجمة لهو " لا " الفلاسفة في علم الفلسفة في معرض الكلام

عن الحياة العلمية — الفصل الأول .

(٢) المنقذ من الضلال : ص ٩٦ — ١١٦ بتصرف .

(٣) سبقت ترجمة هو " لا " في " الحياة العلمية " في معرض الحديث عن

علم الفلسفة — الفصل الأول .

سابقهم ، كما رد أرسطو على سقراط وأفلاطون دون تقصير .
غير أنه استبقى الكثير من كفرهم ، ومن ثم وجب تكفيره ،
وتكفير من شايعه من الفلاسفة الإسلاميين أمثال : الفارابي وابن
يسينا اللذين قاما بالقسط الأكبر في نقل فلسفة أرسطو .

٢ — حصر الفزالي ما صح نقله عن أرسطو في ثلاثة أقسام :

أ — ما يجب التكفير به : وذلك في ثلاث مسائل :

المسألة الأولى : إنكارهم حشر الأجساد ، ومثويتها ومعاقيتها ،
وإدعائهم أن ذلك قاصر على الأرواح المجردة فحسب .

المسألة الثانية : قولهم : إن الله تعالى يعلم الكليات دون
الجزئيات .

المسألة الثالثة : قولهم يقدم العالم وأزليته .
(ارضيتهم به)

ب — ما يجب التبديع به : وحصره في سبع عشرة مسألة

ذكرها في كتاب " التهاافت " ، وكلها تتعلق بالإلهيات (١) .

(١) ذكر الفزالي في " تهاافت الفلاسفة " عشرين مسألة أخذها على

الفلاسفة — نقلا عن الفارابي وابن سينا — ذكرنا ثلاثا منها —

نقلا عن " المنقذ من الضلال " أما المسائل السبع عشرة فهي :

إبطال مذهبهم في أبدية العالم — تلبيسهم في قولهم : إن الله

صانع العالم ، وإن العالم صنعه — تعجيزهم في إثبات الصانع —

تعجيزهم عن إقامة الدليل على استحالة إلهين — إبطال مذهبهم

في نفى الصفات — قولهم : إن ذات الأول لا تنقسم بالجنس

والفصل — قولهم : إن الأول موجود بسيط بلا ماهية — تعجيزهم

عن بيان أن الأول ليس بجسم — القول بالدهر ونفى الصانع لازم

لهم — تعجيزهم عن القول بأن الأول يعلم غيره — تعجيزهم

عن القول بأنه يعلم ذاته — قولهم : إن السماء حيوان متحرك ==

جـ — ما لا يجب إنكاره أصلاً : كالرياضيات : من حساب ، وهندسة ،
وعلم الهيئة . والمنطقيات : من أدلة ، ومقاييس ، ومقدمات ،
وبراهين ، وحدود ، وتصورات ، وتصديقات . وكذلك
السياسيات ، التي ترجع إلى الكتب المنزلة ، والحكم المأثورة ،
والأخلاقيات التي أخذوها عن الصوفية ، الذين لا يخلو عصر
من وجودهم .

فعلوم الفلاسفة تلك ليست موضع إنكار . لأن إنكارها مظهر
من مظاهر الجهل ، يؤدى إلى سوء الاعتقاد في عقل المنكر ،
بل إلى الشك في عقيدته التي يدين بها . وفي نفس
الوقت ، فإن ثمة آفة خطيرة في قولها ، لا تقل شأنها
عن آفة ردها ؛ ذلك لأن من قبلها قد يقبل غيرها
من مبادئهم الفاسدة التي امتزجت بهذه القوانين الصحيحة ،
توصلاً إلى ترويجها ، واستدراج ضعاف العقول وتصييدهم
عن طريقها .

٣ — ويخلص أبو حامد من هذا كله إلى وجوب زجر الموام عن
قراءة الفلسفة ، تماماً كما يجب زجر من لا يحسن السباحة
عن مزلق الشطوط ، وزجر الصبيان عن مس الحيات . أما
الراسخون في العلم فلا يرى الفزالي بأساً من وقوفهم على

==== بالإرادة — إبطال ما ذكره من الغرض المحرك للسما — قولهم
إن نفوس السماوات تعلم جميع الجزئيات — قولهم باستحالة خرق
العبادات — قولهم : إن نفس الإنسان جوهر قائم بنفسه ليس
بجسم ولا عرض — قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية .
" راجع تفصيل ذلك في " تهافت الفلاسفة " بتحقيق د / سليمان
دنيا ص ٨٦ ، ٨٧ .

آراء الفلاسفة ، ولكنه يشترط لذلك شرطا ، وهو ألا يكون في مواجهة ضعف العقول من العامة ، خشية الاقتداء بهم " وكما يجب على المعزم أن لا يمس الحجة بين يدي ولسندة الطفل إذا علم أنه سيقدي به ، ويظن أنه مثله . بل يجب عليه أن يحذره منه ، بأن يحذر هو في نفسه ولا يمسها بمن يديه ؛ فكذاك يجب على العالم الراسخ " (١) .

وإذا كان هذا هو رأى الغزالي في الفلسفة ، وما يجب على العلماء الراسخين ، فلماذا لم يطبق هذا الرأى على نفسه عندما ألف كتابه " مقاصد الفلاسفة " فساهم بذلك - عن حسن قصد - في الترويج للفلسفة ، ونشر مبادئ الفلاسفة ؟ لم يفعل كما يجب أن يفعل المعزم ، وانما لمحب بالحجة على ملا من الخلق جميعا :

صحيح أن الغزالي قد رد على الفلاسفة بكتاب " التهاافت " ، لكنه رد عليهم بطريقتهم ، وكأنه واحد منهم ، وكان منهجهم في الرد هو منهج المتكلمين السذجين فقد الثقة بهم ، كما وأن مقدماته التي ذكرها في التهاافت ، وبيانها لسبب وضع الكتاب يوحيان بأنه سيقوض صرح الفلسفة على رؤوس أصحابها ، ولكنه يخرج في النهاية - بعد أن يهبط بالمسائل العشرين إلى مسائل هي مكن الكفر - بخاتمة متواضعة هادئة تقول : " أما ما عدا هذه المسائل الثلاث من تصرفهم في الصفات الإلهية ، واعتقاد التوحيد فيها ، فمذهبهم قريب من مذهب المعتزلة ، ومذهبهم في تلازم الأسباب الطبيعية هو الذي صرح به المعتزلة في التولد ،

وكذلك جميع ما نقلناه عنهم ، قد نطق به فريق من فرق الإسلام ،
إلا هذه الأصول الثلاثة فمن يرى تكفير أهل البدع من فرق
الإسلام يكفرهم أيضا ، ومن يتوقف عن التكفير يقتصر على تكفيرهم
بهذه المسائل الثلاث * (١) .

وسهما يكن من شئ* ، فقد تركت الفلسفة بصماتها في نفس
أبي حامد ، وظهر هذا واضحا في كتاباته ، حتى في مراحل
الفكرية الأخيرة ، أوليست الفلسفة والصوفية وعلم الكلام تدور في
فلك واحد ، وهو الإلهيات ، وما وراء الطبيعة ؟ ونكاد نردد ما قاله
أخص أصحاب الفزالي : القاضي أبو بكر بن الصري * (٢) :

" شيخنا أبو حامد دخل في بطون الفلاسفة ، ثم أراد أن يخرج
منها فما قدر * (٣) .

ومن أجل تأثر الفزالي بالفلسفة ، وظهر ذلك في معظم
مؤلفاته قال عنه " ابن الصلاح " (٤) - نقلا عن شيخ الإسلام ابن
تيمية ، فيما رآه بخطه - " أبو حامد كثر القول فيه ومنه . فأما
هذه الكتب ، فلا يلتفت إليها ، وأما الرجل فيسكت عنه ، ويفوض
أمره إلى الله " (٥) .

(١) تهافت الفلاسفة ص ٣٠٩ .

(٢) راجع ترجمته في " تلاميذ الفزالي " تحت رقم ١٢ - الفصل
الثالث .

(٣) نقد المنطق : للإمام ابن تيمية ص ٥٦ مصدر سابق .

(٤) أبو عمر عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان بهي الدين بن الصلاح

الشهرزوري ، مفتي الشام ومحدثها (ت سنة ٦٤٣ هـ) .

(٥) نقد المنطق : ص ٥٥ .

وقد نلتصم العذر لآبي حامد في أنه ليس من السهل على مفكر قضى أعواما في دراسة وتقصى وتصنيف الفلسفة ببعض أساليبها . وقد دخل الرجل ميدان الفلسفة متظاهرا بأنه يبحث عن الحقيقة ؛ ولكنه في الواقع كان يحمل معول الهدم لها - كما صرح بذلك كثيرا في التهافت - "والحق أنه طعن الفلسفة في الشرق العربي طعنة قاضية ، وكأنه يكون نصيبها في الغرب كذلك لو لم تلق في ابن رشد حاميا لها ، لقد أحيها بعد مرور قرن من الزمان " (١) .

ولعل حسن النية هذا في محاولة تقويض صرح الفلسفة ، هو الذى دعا شيخ الإسلام إلى القول معلقا على كلام ابن الصلاح - الآنف الذكر - في ورع بالغ :-

" فلا يقدم الإنسان على إثبات ذلك - يعني ذكره بالسوء - في حق معين إلا ببصيرة ، لا سيما مع كثرة الإحسان ، والعلم الصحيح ، والعمل الصالح ، والقصد الحسن " (٢) .

سادسا - الفزالي والباطنية (مذهب التعليم) (٣) :

وبعد أن فرغ أبو حامد من الفلسفة ، وزيف منها ما زيف ، وقبل منها ما قبل ، ووصل إلى العلم بأنها غير وافية بفرضه ، لأن العقل

(١) تاريخ فلاسفة الإسلام ؛ محمد لطفي جمعة ص ٧٢ ، مصدر سابق .

(٢) نقد المنطق : للإمام ابن تيمية ص ٥٥ وقد وردت عبارة "على إثبات ذلك" التى ذكرناها بعبارة "على انتفاء ذلك" ، وصححها المحقق ، وهو ما نميل إليه بدورنا .

(٣) يسمى هذا المذهب "الباطنية" نسبة للقول بأن للقرآن باطن وظاهر ، وعلم الباطن - كما سبق بيانه - قاصر على الإمام

لا يمكن أن يستقل بتلبية جميع المطالب ، وليس في استطاعته حل جميع المضكلات (١) ، اتجه إلى البحث عن الحقيقة لدى التلميمية الذين انتشرت تعاليمهم ، واستفحل خطرهم ، ولا سيما بعد أن ركزوا جهودهم على الدعوة للإمام المعصوم ، وقد انضم إلى هذا الدافع أمر هازم من حضرة الخلافة (٢) بتصنيف كتاب يكشف عن مبادئهم . فاتجه أبو حامد إلى كتبهم ، وانكب على دراستها ، وتقرير حجتها ، حتى اتهم بأنه خدع مبادئهم وأباطيلهم من حيث لا يشعرون .

ولكن الفزالي يبرر موقفه هذا بأن تقرير الشبهات أمر واجب إذا انتشرت ، واستفحل خطرها ، بشرط ألا يتكلف المصداق للرد شبهة لم يتكلفوها ، وأن يقرن هذا التقرير برد عاسم يعتمد عليه البرهان والدليل :

« والمقصود أنى قررت شبهتهم إلى أقصى الإمكان ، ثم أظهرت فسادها بغاية البرهان » (٣) .

- === المعصوم من آل البيت ، كما يسمى "الإسماعيلية" نسبة إلى "إسماعيل بن جعفر الصادق" وقد يطلق عليهم "القرامطة" و "المزدكية" و "الطهدة" وقد بدأ هذا المذهب دينيا محضا ، ثم اختلط بكلام الفلاسفة ، فألفوا كتبهم على نهجهم . ثم أخذت هذه الفرقة الطابع السياسي ، ونادوا بفكرة الإمام المعصوم ، مما دعا الوزير "نظام الملوك" إلى مقاومتهم فكروا أيام الخليفة المستظهر ، فدعا الفزالي إلى التصدي لآرائهم فألف في ذلك عدة كتب ورسائل أشرنا إليها في مؤلفات الفزالي (راجع المل والنحل للشهرستاني ، والفرق بين الفرق للبغدادي للمزيد من الايضاح ص ٢٦٠ وما بعدها) .
- (١) يعتبر بعض مؤرخي الفلسفة أن هذه مرحلة جديدة في فكر الفزالي لأنه بعد ذلك اتجه اتجاهها آخر شأنه شأن الفلاسفة الإسلاميين الذين يحاولون التوفيق بين العقل والشرع . راجع : تاريخ الفلاسفة : محمد لطفي جفعة ص ٧٦ .
- (٢) المنقذ من الضلال : ١١٢ - ١٢٩ بتصريف
- (٣) المصدر السابق : ص ١١٩ .

١ — وقد تصدى الفزالي في " المنقذ " للرد على دعويين

رئيسيتين لهم حول الإمام المعصوم :

الدعوى الأولى : الحاجة إلى التعليم والمعلم . الثانية :

أن هذا المعلم يجب أن يكون معصوما . وقد سلّم هاتين

الدعويين ، واعترف بالحاجة إلى التعليم ، وإلى المعلم المعصوم ،

الذى هو النبي محمد — صلى الله عليه وسلم — دون غيره . فقد

علّم الدعاة ، وأكمل التعليم " اليوم أكملت لكم دينكم "

وأتممت عليكم نعمتي " (١) . وما أن التعليم قد كمل ، فلا

ضرر من موت الإمام أو غيبته . فإذا عرض أمر لم يسمع من

المعصوم بنص صريح من كتاب أو سنة فلا بأس من اللجوء إلى

الاجتهاد ، تماما كما فعل معاذ بن جبل — رضي الله عنه —

وقد أقرّه الرسول — صلى الله عليه وسلم — على ذلك (٢) . ذلك

لأنه لا يمكن الرجوع إلى الإمام في الوقائع غير المتناهية

خاصة إذا بعدت الشقة ، ولو فعل المفتى ذلك في كل

كبيرة وصغيرة لمت المستفتى قبل أن يعود . ومثل المجتهد

كمثل من أشكلت عليه القلة ، لا يمكن أن يعود إلى الإمام

ليسأله عنها ، وإلا لفات وقت الصلاة .

(١) سورة المائدة : الآية ٣ .

(٢) معاذ بن جبل : صحابي جليل (ت سنة ١٧ هـ) وقد بعثه

الرسول معلما ، وقاضيا إلى اليمن ، وسأله الرسول : " بم تقضى

يا معاذ ؟ فقال : بما في كتاب الله . قال : فإن لم تجد ؟

قال : بما في سنة رسول الله . قال : فإن لم تجد ؟ قال :

أجتهد رأيي ولا آلو . فقال رسول الله : الحمد لله الذى وفق

رسول رسول الله لما يحب رسول الله .

كما رد الغزالي عليهم في "المستظهرى" و "حجة الحق"
و "قواصم الباطنية" و "القسطاس المستقيم" (١) .

٢ — وفي "المستظهرى" أفضائح الباطنية ، يؤكده الغزالي
على ضرورة التعلم من الإمام المعصوم ، وليس ثمة إمام
معصوم سوى نبي موحى إليه من الله تعالى ، فلا عصمة
لغير الأنبياء ؛ بل انه ليصمم هذا الحكم على شتى العلوم
فيقول :-

" وإنما يختلف الناس في المقدمات ، لأن الفطرة غير كافية
في تعريف الترتيب لهذه المقدمات ، بل لا بد من تعلمها
من الأفاضل ، وذلك الفاضل لا بد أن يكون تعلم أكثرها ،
أو استأثر باستنباط بعضها ، وهكذا حتى ينتهى الأمر
إلى معلم معصوم ، هو نبي موحى إليه من جهة الله تعالى ،
هكذا تكون العلوم كلها " (٢) .

ولا شك أن أبا حامد يقصد بذلك العلوم النظرية المستمدة
من الشرع . أما العلوم العقلية والنظرية ، ففي رأيه أنها أخذت
في مبدأ الأمر من المعلم المعصوم ، إلى أن استقرت في نفوس
الخلق ، فأصبحوا بذلك مستغنيين عن ذلك المعلم ، ويضرب
الغزالي مثلا بعلم الحساب : " ولكن بعد إفاضة الله علم
الحساب فيما بين الخلق ، استغنى في تعلمه عن معلم معصوم ،
فكذلك العلوم العقلية النظرية ، ولا فرق " (٣) .

(١) أشوت الى هذه الكتب في مؤلفات الغزالي في العقيدة تحت
الأرقام ١ ، ٢ ، ٣ ، ١١ على التوالى — راجع الفصل الرابع .
(٢) و (٣) فضاء الباطنية : للغزالي تحقيق د / عبد الرحمن
بدوى ص ١١٤ .

— وفي " القسطاس المستقيم " ومن وراء السطور نلمس أن
" الإمام المعصوم " في نظر الباطنية — وخاصة الصوام منهم الذين
انساقوا وراء زعمائهم — كان بمثابة الخشبة التي يتعلقون بها
وسط الخلافات والمذاهب المقلية ، خوفاً من ألا يجدوا في
النظر والبحث ما يجدوه في تقليد الإمام والأخذ عنه من أسان
واستقرار . وفي حوار يدور بين أبي حامد والباطنية — فسي
شخص أحد أفرادها — يبين الخطأ في تعلم الحقائق من
إنسان غائب لا يراه ، وقد يكون أقل منه علماً . فإذا بالتلميذ
يقاطعه قائلاً :

" إنه وإن لم يكن رآه ، فإنه كالليث قد عرفه من آثاره ،
فقد أخبرته عنه أمه المجوز قبل موتها ، التي لا يشك بصحة
كلامها ، وحدثه بأفعاله مولاه ، الذي في قمة الموت ،
الرجل الحسن السيرة والسريرة " (١) .
فهل نجح الغزالي في إقناع الباطنية في شخص أحد
أفرادها ؟ إن الوزن بالميزان الذي قدمه الغزالي لم يفته
شيئاً ، ولم يجعله ينفك عن تقليده الأعشى ، والتشبهت
بطوق النجاة ، خوفاً من الضياع في مآهات العقل وتشبهاته . إذ أن
التلميذ وهو يوشك أن يقتنع بخطئه ، إذا به يمود إلى التمسك
بمسدده عندما يجد في موازين الغزالي صعوبة لا تجعله
يأمن المثار ، فيقول للغزالي :

(١) القسطاس المستقيم : لأبي حامد الغزالي ص ٧١ ، تحقيق شلحت
اليسوعي سنة ١٩٥٩ م بيروت .

" لقد أكلتُ الشفاء ، وكسفتُ الغطاء ، وأيدتُ بالبيضاء
البيضاء . لكن بنيت قصرا ، وهدمتُ مصرا . فإني أتوقع أن أتعلم
منك الوزن بالميزان ، وأستغنى بك وبالقرآن عن الإمام المعصوم .
والآن إذا ذكرت هذه الحقائق في مداخل الغلط ، فقد آيسستُ من
الاستقلال به . فإني لا آمن أن أغلط لو اشتغلت بالوزن ، وقد
عرفت الآن . لِمَ اختلف الناس في المذاهب ؛ وذلك أنهم لم يفتنوا لهذه
الدقائق كما فطنت ، فغلط بعضهم ، وأصاب بعضهم ، فإذا
أقرب الطرق لي أن أقول على الإمامة حتى أتخلص من هذه
الدقائق " (١) .

أعتقد أن أبا حامد لو قدم له العقيدة صافية سهلة — دون
تشويش أو تعقيد — لكان ذلك أدعى إلى النجاح فسي
الإقناع .

— ولما لم يجد الفزالي أننا صافية لدى التلمية أنهى
جولاته معهم بإبداء العجب من حالهم ، وشبه حالهم " بالمتضخم
بالنجاسة ، يتعب في طلب الماء ، حتى إذا وجدته لم يستعمله ،
وبقي متضخما بالخبائث " (٢) .

وينفض يده تماما منهم " فهذه حقيقة حالهم ، فلما أخبرناهم
نفضنا اليد عنهم " (٣) . فليدع إذا الباطنية وغواظهم ، وليتجه
إلى ميدان آخر بحثا عن الحقيقة ، بعد أن فشل في إقناعهم ، فضلا
عن الاعتناع بأرائهم .

(١) القسطاس المستقيم ، مصدر سابق ، ص ٧٨ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٢٧ .

(٣) المصدر السابق : ص ١٢٩ .

سابعاً — الغزالي والتصوف :

نشأ الغزالي في جوشمبع بالصوفية (١) ، فكان "أبوه" مقبلاً على شايفها ، وكان كفيه بعد وفاة أبيه صوفياً ، وكان أخوه كذلك ، فالصوفية أحاطت به منذ ولادته حتى مات . وقد انتشرت الصوفية في عصر السلاجقة نظراً لعدم الاستقرار السياسي من جهة ، وتنازع الفرق الإسلامية من جهة أخرى (٢) وتشجيع سلاطينهم ووزرائهم للتصوف من جهة ثالثة .

- (١) الصوفية : قيل نسبة إلى الصوف ، لأنهم كانوا يلبسون الخشن من الثياب ، وقيل : نسبة إلى "الصفة" موضع بمسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم تعبد فيه بعض النساك ، وقيل : نسبة إلى كلمة "صوفيا" اليونانية ومعناها الحكمة ، كما قيل : إنها من الصفاء . وقد ذكر "القشيري" أنه مجرد لقب "ولا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة اللغة ، ومن قال إنه مشتق من الصفاء ، أو من الصفة فمعيد من جهة القياس اللغوي " وقد علق ابن خلدون على ذلك في مقدمته ص ٣٧٠ - ٣٧١ "والأظهر إن قيل بالاشتقاق أنه من الصوف ، وهم في الغالب مختصون بلبسه " . ولم تعرف الصوفية في عهد الرسول ، ولا في عصر الصحابة ، وإنما ظهرت في القرن الثاني الهجري ، وفي ذلك يقول ابن خلدون في مقدمته ص ٣٧٠ " فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده ، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا ، اختص المقلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة " .
- (٢) أدى صراع الفرق إلى الشغب واستعمال العنف والقتل ، وقد أورد ابن الأثير كثيراً من هذه الحوادث "راجع الكامل : حوادث سنوات (٤٤٣ - ٤٤٥ هـ) .

ومن ثم لم يكن مستغرباً أن يتجه أبو حامد إلى التصوف بعد أن سلك كل درب ، ونحا كل منحى .

١ - والواقع أن أبا حامد أقبل هذه المرة على ميدان عيشه منذ الصغر ، لذا أقبل عليه بهمة ونشاط :

" ثم إنني لما فرغت من هذه العلوم - يعنى علوم الكلام والفلسفة ومذهب التعليم - أقبلت بهمتي على طريق الصوفية " (١) ، وكما هي عادته بدأ بالعلوم والدراسة ، فطالع " قوت القلوب " لأبي طالب المكي (٢) ، وكتب " الحارث المحاسبى " (٣) وما تناسل

(١) المنقذ من الضلال : ص ١٣٠

(٢) أبو طالب المكي : (ت ٣٨٨ هـ) قيل : إن رياضته الروحية كانت قاسية ، حتى إنه اقتصر في طعامه على الحشائش حتى اخضر جلده ، وقد زار بغداد فلم يجد قبولاً ولا ترحيباً من أهلها ، وانفض عنه الناس عندما خلط في كلامه إن قال : " ليس على المخلوقين أضرار من الخالق " وقد وصف كتابه " قوت القلوب " فقيل : إنه لم يصنف مثله في دقائق الطريقة ، وامتاز كلامه فيه بالتحفظ والحيلة وجمال الأسلوب . كما ألف المكي في التوحيد .

(٣) الحارث المحاسبى : (ت سنة ٢٤٣ هـ) كان من أشهر علماء عصره ، وأغزرهم في التأليف .

قيل إنه ألف في الحديث والفقه والكلام والتصوف ما يقرب من مائتي كتاب ، وكان كثير المحاسبة لنفسه ، حتى لقب بالمحاسبى .

من أخبار "الجنيد" (١) و "الشبلى" (٢) و "أبي يزيد البسطامي" (٣) وغيرهم .

٢ — وانتهت مرحلة العلم لينتقل الى مرحلة العمل ، وهسي
— على ما يرى أبو حامد (٤) أكثر صموية ، و فرق بين أن يعرف
الإنسان حد الصحة ، وأن يكون صحيحا ، وأن يعرف حد السكر ،
وأن يكون سكران — على حد تعبيره — كذلك الحال بالنسبة
للتصوف ، من اليسير أن يعرف حقيقة الزهد ، لكن ما أصعب أن
يصبح زاهدا ، وينتقل أبو حامد من الأقوال إلى الأحوال ،
التي لا تعرف بالتعلم ، وإنما بالذوق والسلوك .

-
- (١) الجنيد : (ت سنة ٢٩٧ هـ) ولد ونشأ في العراق ، وأصوله
من نهاوند ، كان تلميذا لأبي شور صاحب الإمام الشافعي ،
والجنيد — في نظر الصوفية — أكبر علماء الآخرة على الإطلاق .
- (٢) الشبلى : (٢٤٧ — ٣٣٤ هـ) ولد ونشأ ببغداد ، وهو
من أصل خراساني ، وانقطع للمبادة والرياضة ، وكان له
مجلس حافل بالمريدين من أتباع طريقته .
- (٣) أبو يزيد البسطامي : (ت سنة ٢٦٤ هـ) كان جده مجوسيا ،
ثم أسلم ، سئل : بأي شيء وجدت هذه المعرفة ؟ قال :
ببطنٍ جائع ، وبدنٍ عارٍ . ومن كلامه المشهور : " لو نظرتهم
إلى رجل أعطى من الكرامات حتى يرتفع في الهواء ، فلا
تفتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي ، وحفظ
الحدود ، وأداء الشريعة "
- لمزيد من الإيضاح راجع الطبقات الكبرى للصوفية للشمراني .
- (٤) المنقذ من الضلال : ١٣٠ — ١٤٣ بتصرف .

ويدخل الفزالي مرحلة الأحوال متسلحاً بما حصل له من إيمان يقينى بالله ورسوله ، واليوم الآخر ، وكان لا يبد له أن يتخلى عن علائق الدنيا ، وأن يعرض عن الجاه والمال ، وأن يترك وظيفة التدريس لعلوم يراها غير مهيمة ، ولا نافعة في طريق السعادة الآخروية . خاصة وأن باعشه على التعليم السعى وراء الجاه ، والحصول على الشهرة .

٣ - ويدخل أبو حامد مرحلة الصراع النفسى الحاد - التي أشرنا إليها في تاريخ حياته ونشأته - وتتجانبه دواعي الإيمان ، ونوازع الشيطان ، وشهوات الدنيا ، وطوائق الآخرة . وأمام هذه الحيرة يلجأ إلى الله تعالى السدى " يجيب المضطر إذا دعاه " (١) .

٤ - ويفادر الفزالي بفداد معرضاً عن الجاه والمال ، والأهل والولد والأصحاب ، متجهاً إلى الشام (٢) ليقبم سنتين في عزلة وخلوة ، ومجاهدة ورياضة ، لتزكية النفس ، وتهذيب الأخلاق . ومن دمشق يتجه إلى بيت المقدس ليواصل خلوته .

ويستمر على هذه الحال عشرين سنة ، تنكشف له أمور لا تحصى ولا تستقصى .

٥ - وأخيراً تنتهى رحلة الشك ، أو رحلة البحث عن الحقيقة ، بأن يحط أبو حامد الرحال في مبدان التصوف ، حيث وجد

(١) جزء من الآية ٦٢ سورة النمل .

(٢) راجع ما ذكرناه في حياة الفزالي عن رحلاته إلى الشام وبيت المقدس ، والحجاز - الفصل الثاني - .

ضالته المنشودة ، الحقيقة :

" علمت يقينا " أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة ، وأن سيرتهم أحسن السير ، وطريقهم أصوب الطرق ، وأخلاقهم أزكى الأخلاق . بل لو جمع عقل العظلاء ، وحكمة الحكماء ، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ، ليغيروا شيئا من سيرهم وأخلاقهم ، ويبدلوه بما هو خير منه ، لم يجدوا إليه سبيلا ، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم ، في ظاهرهم وباطنهم مقبسة من نور مشكاة النبوة ، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به " (١) .

٦ — ويقضى الغزالي بقية عمره في الصوفية بعد أن رضى بالطريقا موصلا إلى الحقيقة ، ويؤلف في التصوف العديد من المصنفات على ما ذكرنا في مؤلفات الغزالي — (٢) .

ثامنا — الطريق التي لم يسلكها الغزالي :

لقد جال أبو حامد جولات في شتى الميادين . إلا أنه أغفل ميدانا واحدا — على الأقل أثناء بحثه عن الحقيقة — وهو طريق العودة إلى كتاب الله ، وسنة رسوله ، وما عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين .

صحيح أنه أعلن الوصول إلى نور النبوة عن طريق التصوف . لكن

(١) المنقذ : ص ١٣٩ .

(٢) راجع الفصل الثالث .

نور النبوة لم يكن لاحتاج إلى سلوك الدروب الوعرة ، والمتاهات المعقدة .
فليت أبا حامد قد اختصر الطريق ، ولو قد فعل لكان له شأن آخر ،
ولا فنى بقية عمره في خدمة المنهج السلفي القويم ، بدلا من أن يقضي
في التطلعات الصوفية وشطحاتها ، متأثرا بالأراء الفلسفية ، والمذاهب
الكلامية ، التي لم يستطع التخلص منها — على الرغم من عدم اقتناعه
بها — .

ولو سلمنا جدلا لا أبي حامد بأن التصوف هو الطريق الوحيدة
للمصرفة وإدراك الحقيقة ، فكم من البشر قادر على أن يخوض هذه
الطريق ؟ وكمن الذين يسلكونها قادر على أن يظل في متاهاتها
في مأمن وسلام من الخلط والشroud ، والانحراف من معالم الحقيق ؟
لئن كان أبو حامد قد رأى في علم الكلام خطورة على العامة ، وتشويشا
لعقائدهم ، فنحن نرى أن التصوف أكثر خطرا على العامة من علم
الكلام ، لأن التصوف علم وعمل والعمل أصعب من العلم ، فإذا كان
الأمر كذلك — عند الغزالي — وهو الذي خاض الأحوال متسلحا
— على ما ذكر — بالإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر ، فمن يضمن
للآخرين الوصول إلى النجاة من هذه الطريق ، وليس الجميع فسي
مرتبة أبي حامد تسلحا وقوة ؟

لقد كتب أبو حامد الكثير في التصوف دون أن يستند إلى
الحديث الصحيح مما يدل على أنه لم يدرس سنة الرسول — كما درس
علم الكلام والفلسفة والتصوف — من أجل ذلك غابت عنه الطريق
الصحيحة . وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية عن أبي حامد : —
لم يبلغه من الميراث النبوي ، الذي عند خاصة الأمة
من العلوم والأحوال ، وما وصل إليه السابقون الأولون من العلم والمعبادة

حتى نالوا من المكاشفات العلمية ، والمعاملات المعبدية ؛ ما لم ينلوه
أولئك — يعني الصوفية — فصار يعتقد أن تفصيل تلك الجملة
— يعني الإيمان الإجمالي — يحصل بمجرد تلك الطريق ، حيث لم
يكن عنده طريق غيرها ، لانسداد الطريقة الخاصة السنية
النبوية عنه ، بما كان عنده من قلة العلم بها * (١) .

ويعمل شيخ الإسلام تحامل أبي حامد على المتكلمين والفلاسفة
بأن عقائدهم وآراءهم حالت دون وصوله إلى الحقيقىة
ما كان عنده من قلة العلم بالسنة * ومن الشبهات التي تقلدها
عن المتفلسفة والمتكلمين ، حتى حالوا بها بينه وبين تلك
الطريقة . ولهذا كان كثير الذم لهذه الحوائل ولطريقة العلم ،
وإنما ذاك لعلمه الذى سلكه ، والذى حجب به عن حقيقة المتابعة
للرسالة ، وليس هو بعلم ، وإنما هو عقائد فلسفية وكلامية * (٢) .
وبعد . . فهل كانت هذه المرحلة هي نهاية المطاف في
الحياة الفكرية لأبي حامد ؟ هذا ما ستجيب عنه هذه الرسالة
في خاتم البحث — بحسبسة الله تعالى — .

(١) نقد المنطق : للإمام ابن تيمية ص ٥٤ .

(٢) المصدر السابق : ص ٥٤ .

من هذا المرض للحيلة الفكرية عند الفزالي (رحلة الشك) يتبين مايلي :

١ — لم يشك الفزالي في وجود الخالق ، وإنما وجد نفسه يوء من بذلك عن طريق التقليد ، فرفض التقليد ، ولم يحترف باليقين عن طريقه .

٢ — ثم اتجه إلى وسائل المعرفة وفي مقدمتها الحواس ، فوجد أنها تخطئ وتصيب ، وبالتالي لا توصل إلى المعرفة اليقينية .

٣ — وبحث عن الحقيقة عن طريق العقل فارتدت حيرته عندما رفض العقل ومقدماته البديهية والأولية وكانت هذه أعقـد مرحلة يمر بها الفزالي .

٤ — ثم هداه الله إلى العودة إلى الأُوليات العقلية لتمود الثقة مرة أخرى بالعقل . وبهذه الأُوليات تغلب أبو حامد على أعقد مرحلة صادفته . وبالأُوليات العقلية استطاع أن يمبر إلى بداية الطريق .

٥ — ثم اتجه إلى علم الكلام ، فلم يجد فيه بغيته وشفاء قلبه ، وهو أعرف الناس بمشاكله ، وتناقضاته وظل يبحث عن الفرقـة الناجية من منطلق التطلع إلى الحقيقة ، ومن منطلق ديني حدث به الرسول صلى الله عليه وسلم .

٦ — ثم عكف على دراسة الفلسفة ، وبعد دراسة متأنية أحباط بكل مذاهبها واتجاهاتها ، ولم يقنع بما وجدته فيها ، فراح يحلل فيها معول الهدم ، ويقوض بنيانها من الأساس .

٧ — ثم تطلع إلى الحقيقة عند الباطنية ، فلم يجد لديهم

سوى الخرافات والأباطيل ، المأخوذة عن الفلسفة ، فحاول

إقناع أهل الباطن بفوائدهم ، فلم يسمعوأ لأحاديثه ، فراح

يفضح آراءهم ويكشف مكنوناتهم ، بعد أن تعمق في دراسة

أسرارهم وخفاياهم .

٨ — وأخيرا اتجه إلى التصوف الذي نشأ في بيئته منذ

الصفرة ، وبعد أن انتهى من رحلة العلم تحول إلى مرحلة

العمل الشاقة التي استغرقت من حياته عشرين سنة ،

وفي التصوف عشر على ضالته ، وأيقن أنه خير الطرق الموصلة

إلى اليقين .

٩ — وقد أخذنا على أبي حامد أنه أفنى حياته للوصول إلى

الحقيقة ، عن طرق ملتوية دون أن يفتن إلى طريق واحدة

لم يسلكها ، وهي طريق العودة إلى كتاب الله ، وسنة رسوله ،

ومنهج السلف الصالح .

الباب الثاني

آراء الغزالي في الإلهيات

الباب الثاني

آراء الغزالي في الالهيات

وفيه مقدمه : منهجنا في البحث .

و تسعة فصول :

- الفصل الأول : الاستدلال على وجود الخالق .
- الفصل الثاني : التنزيهات .
- الفصل الثالث : الوحدةانية .
- الفصل الرابع : الصفات الخيرية .
- الفصل الخامس : رؤية الله تعالى .
- الفصل السادس : الصفات العقلية .
- الفصل السابع : كلام الله تعالى .
- الفصل الثامن : أفعال العباد .
- الفصل التاسع : الجائز في حق الله تعالى .

الباب الثاني

آراء الفزالي في الإلهيات

منهجنا في هذا الباب :

قبل أن نخوض في آراء الفزالي في الإلهيات نحب أن نوضح

عدة حقائق :-

- ١ - أن الفزالي قد مر بمراحل فكرية عديدة ، وكان لكل مرحلة طابعها وأثرها في آرائه ، وقد بدأ ذلك واضحا في مؤلفاته - كما سبق أن أوضحنا - (١) فأراؤه قبل الشك تختلف عنها في مرحلة الشك ، كما تختلف عنها بعد وصوله إلى اليقين . بل إن آراءه في مرحلة اليقين لمختلف بعضها عن بعض : فأراؤه في أول هذه المرحلة غيرها في أخريات حياته . ومن ثم يبدو للباحث في أحيان كثيرة تعارضا وتناقضا في تلك الآراء .
- ٢ - أن للفزالي منهجا خاصا في التعليم : فما يقدمه من آراء للعامة ، فيرما يقدمه لمن عنده الاستعداد للقبول والتعلم ، وما يقدمه للمقصد غير ما يقدمه لمن يتشوف إلى معرفة الدليل . وما يقدمه من دليل لمن يشتغل بعلم الكلام ، غير ما يقدمه لمن وصل إلى درجة الرسوخ في العلم . ومن هنا كان لزاما على الباحث أن يستعرض آراءه جميعا - أو القدر الذي يسلفه ويستطيع الوصول إليه على الأقل - عليه يخرج

الباب

(١) راجع خاتمة البحث في مؤلفات الفزالي : /الأول - الفصل الرابع .

في النهاية برأيه الذي يمتقده أو يرجحه . ولا يخفى مافى
ذلك من صعوبة بالغة .^(١)

٣ — أن بعض آراء الغزالي لا يمكن الاستناد إليها ، لأنها
لا تصدر عن رأيه الحقيقي . فأراؤه وردوده على الفلاسفة
في كتاب التهافت مثلا ، لا يمكننا أن نعتبرها مصدرا صحيحا
لآرائه ، لأنه يجارى خصمه أحيانا ، ويحارب بنفس سلاحه
وأسلوبه ، وقد يعارض بآراءه فرق ومذاهب لا يمتدق فمى
صحتها ، وقد نه هو نفسه إلى ذلك في مقدمته لهذا
الكتاب حيث يقول :

” أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم — يعنى الفلاسفة —
إلا دخول مطالب منكر ، لا دخول مدع مثبت ، فأبطل
عليهم ما اعتقدوه مقطوعا بالزمامات مختلفة ... ولا أتنهض
دائما عن مذهب مخصوص ، بل أجعل جميع الفرق إليها
واحدا عليهم ، فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل ،
وهو لا يتمرضون لأصول الدين ، فلنتظاهر عليهم ،
فعند الشدائد تذهب الأحقاد ”^(٢) .

ولا يخفى أن أبا حامد يتحالف مع خصومه ليحارب
الفلاسفة ، وهم في نظره العدو الأكبر .

(١) لقد نه أستاذنا الدكتور سليمان دنيا إلى هاتين الحقيقتين
في مقدمته الأولى لكتاب التهافت . راجع تهافت الفلاسفة
ص ٦٠ — ٦٥ .

(٢) تهافت الفلاسفة — مقدمة الثالثة ص ٨٢ ، ٨٣ .

٤ — في استطاعتنا أن نعتبر كتاب " الاقتصاد في الاعتقاد " ممبراً عن آرائه في علم الكلام ، وإليه أحال كثير من كتبه ، حتى تلك التي ألفها في مرحلة التصوف . ففي " قواعد العقائد " أو " الرسالة القدسية " ضمن كتاب " إحياء علوم الدين " يقول :

" فإن كان فيه — يعني الصبي المتعلم — ذكاء ، وتنبه بذكائه لموضع سوء ال ، أو ثارت في نفسه شبهة ، فقد بدت العلة المحذورة ، وظهر الداء ، فلا بأس أن يرقى منه — يعني قواعد العقائد — إلى القدر الذي ذكرنا في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد " (١) .

٥ — رجع الفزالي في أخريات حياته عن كثير من آرائه فسي الاقتصاد ، ووجه إليها الطعن وخاصة في آخر كتاب ألفه وهو " إجماع المواقف عن علم الكلام " (٢) ، ومن ثم نستطيع القول : إن آرائه في هذا الكتاب تمثل مواقفه النهائية من كثير من المسائل موضع البحث . لذلك كله سيكون منهجنا في هذا الباب منطلقاً من كتاب الاقتصاد ، مرجعاً على بعض المصادر الأخرى التي تؤكد ما ارتآه في الاقتصاد ، أو التي يبدو فيها بعض الإضافات . أو التناقضات . متجهين إلى كتاب إجماع المواقف — إذا وجدنا فيه ما يتعلق بالبحث .

(١) إحياء علوم الدين : ٩٨/١ دار المعرفة للطباعة والنشر — بدون تاريخ — بيروت .

(٢) أشرنا في مؤلفات الفزالي أنه أتم تأليفه في أوائل جمادى الآخرة سنة ٥٠٥ هـ بينما توفي في الرابع عشر من نفس الشهر .

— إن ميزان النقد الصحيح في اعتقادنا ، والذي نزن به
آراء الفزالي ، هو كتاب الله الكريم ، و سنة نبيه محمد — صلى
الله عليه وسلم — ومنهج السلف الصالح من صحابة رسول الله ،
والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين .

وعلى ضوء هذا المقياس الصحيح ، سندري إلى أي حد
تقرب منه آراء الفزالي أو تبعد ، وسنحاول جاهدين أن نلتزم
بالأمانة العلمية ، فنقول ما للفزالي أو عليه .
ونبدأ باستدلاله على إثبات وجود الصانع سبحانه .
والله المستعان :-

الفصل الأول

في الاستدلال على وجود الله تعالى

- ١ — سلك المتكلمين في الاستدلال على وجود الخالق .
- ٢ — الأسس التي اعتمد عليها الفزالي في الاستدلال على وجود الله .
- ٣ — استدلال الفزالي على وجود الصانع .
- ٤ — نقد دليل الفزالي .
- ٥ — موقف ابن رشد من أدلة المتكلمين .
- ٦ — موقف شيخ الإسلام ابن تيمية .
- ٧ — علماء السلف المعاصرون .
- ٨ — فكرة الجوهر الفرد وثنية يونانية .
- ٩ — الفزالي يصحح مساره ويمود إلى أدلة القرآن الكريم .

الفصل الأول

(في الاستدلال على وجود الله)

حضر صاحب المواقف طرق الباحثين في الاستدلال على وجود الله في خمسة مسائل . ومن بين هذه المسالك مسلك المتكلمين ، الذى وصفه بقوله :

" قد علمت أن العالم إما جوهر ، أو عرض . وقد يستدل على إثبات الصانع بكل واحد منهما : إما بإمكانه ، أو بحدوثه - بناءً على أن علة الحاجة عندهم : إما الحدوث وحده ، أو الإمكان مع الحدوث شرطاً أو شرطاً " (١) وقد سلك الفزالي مسلكه هو لا .

الأسس التي اعتمد عليها الفزالي في استدلاله :

وقبل أن نورد دليله في كتاب الاقتصاد ، نذكر بعض الأسس

التي اعتمد عليها في استدلاله ، ونوجزها فيما يلي :

أولاً - إن كل موجود : إما متحيز أو غير متحيز .

ثانياً - المتحيز ينقسم إلى قسمين :

أ - الجوهر الفرد : وهو المتحيز الذى لا يقبل القسمة .

ب - الجسم : وهو المتحيز الذى يقبل القسمة .

ثالثاً - وينقسم غير المتحيز إلى قسمين أيضاً :

أ - الأعراض التي يستدعى وجودها جسماً تقوم به .

ب - ما لا يستدعى وجوده جسماً يقوم به ، وهو الله - عز وجل - .

(١) شرح المواقف للجرجاني : ص ٥ بتحقيق د / أحمد مهدى مكتبة
الأزهر سنة ١٣٩٦ هـ .

رابعاً - الأجسام والأعراض وجودها معلوم بالمشاهدة .

خامساً - الموجود الذي ليس متحيزاً ، وليس عرضاً ، وهو

الله - عز وجل - لا يُدرك وجوده إلا بالدليل .

تلك هي المبادئ التي استخلصناها من عرض الغزالي لدلائل

وجود الله ؛ فلنستعرض إذا استدلاله متتبعين نفس الخطوات التي

سلكها . لقد استدلل على هذه القضية (الله موجود) بحدوث

العالم ، وفي استطاعتنا أن نصوغ الدليل على النحو التالي :

العالم حادث ، وكل حادث لا بد له من محدث (سبب)

يرجح وجوده على عدمه ، وعلى ذلك فالعالم الحادث الموجود

لا بد له من سبب منحه الوجود ، وذلك السبب هو الله - سبحانه

وتعالى - .

وقد عبر الغزالي عن ذلك بقوله " كل حادث فلحدوثه

سبب ، والعالم حادث ، فيلزم منه أن له سبباً " (١) . هذا مجمل دليله

الذي يفصله على النحو التالي :

- إن المراد بالعالم : كل موجود سوى الله تعالى - سواء في

ذلك الأجسام والجواهر والأعراض .

- ومع أن وجود الأجسام والأعراض معلوم بالمشاهدة ، ولا يحتاج

في إثبات ذلك إلا إلى الحس ؛ إلا أنه يراد على من أنكر

وجود الأعراض بأن صياحه عرض ، فإن لم يكن هوذا

الصياح موجوداً ، فلا داعي إذاً للجواب . وإن كان موجوداً

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٢٩ تحقيق محمد مصطفى أبو العلا ،

نشر مكتبة الجندی بالقاهرة سنة ١٣٩٢ هـ .

فهو لا محالة غير جسم الصائح المنازع ، وقد كان الجسم موجودا قبل أن يوجد التنازع ، فمُعرف بذلك أن الجسم والعرض كليهما مدركان بالمشاهدة .

— ويتمرض أبو حامد للمقدمة الكبرى (١) لدليله أولا ، وهي " كل حادث فلحدوثه سبب " فيرى أن تلك قضية أولية ، ضرورة في العقل ، ويجب الإقرار بها . ومن يتوقف في ذلك ، فربما يكون توقيفه لأنه لم يفهم ما يعنيه من لفظي الحادث والسبب : فالحادث : ما وجد بعد العدم . ووجوده قبل أن يوجد لا يخلو : إما أن يكون محالا ، أو ممكنا . وكونه محالا باطل ، إذ المحال لا يوجد ، لأنه منقضى لا يقبل الثبوت . وإن كان ممكنا : يجوز أن يوجد ، ويجوز ألا يوجد ، إذ الممكن يقبل الثبوت تارة والانتفاء أخرى . ولا يجب وجوده لذاته ، وإلا لانقلبت حقيقة من ممكن إلى واجب ، وإنما وجوده لغيره — بمعنى أنه يفتقر في وجوده إلى مرجح — وما لم يوجد المرجح لا يوجد الوجود . وهذا المرجح هو الذي يعنيه بلفظ السبب .

— أما المقدمة الصغرى ، وهو قولنا " العالم حادث " فيرى الفيزالي أن هذه القضية ليست من الأوليات ، وإنما تحتاج في إثباتها إلى برهان يصوغه في صورة قياس على النحو التالي :

(١) ألزمتنا بنفس الخطوات التي سلكها في الاقتصاد فقد منّا الكبرى على الصغرى ، ولأن الحديث في الصغرى يطول .

"كل جسم لا يخلو عن الحوادث ، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فكل جسم حادث (١) "

أما صفري هذا الدليل " كل جسم لا يخلو من الحوادث " فقد أثبتنا بأن كل جسم أو متحيز لا يخلو عن الحركة والسكون ، وكلاهما حادث .

وليس هناك مدعاة لإنكار وجود وحدوث الأعراض ، لأن هذا الإنكار لا يصدر عن عاقل قط — على حد تعبير الفزالي — فكل إنسان يشمر بالأعراض في ذاته من الآلام ، والاسقام ، والجوع والعطش ، وسائر الأحوال ، كما يشمر بحدوثها . وكذلك الحال " لو نظرنا إلى أجماع العالم لم نسترب في تبدل الأحوال عليها ، وأن تلك التبديلات حادثة " (٢) .

وينتقل إلى كبرى هذا الدليل " كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث " فثبت هذه القضية بأن الجسم والجوهر لا يخلو أحدهما عن الحركة والسكون ، وكلاهما حادث ، وما لا يخلو عن الحادث فهو حادث . أما أن الحركة حادثة ؛ فهذا أمر شاهد ومحسوس . وأما حدوث السكون ، فقد أوضحه بقوله : " إن فرض جوهر ساكن كالأرض ، ففرض حركته

(١) يعرض الفزالي على ذكر هذه الملاحظة : " إذا قلنا : إن العالم حادث اردنا بالعالم — الآن — الأجسام والجواهر فقط " — الاقتصار من ٣١ لأنه سبق أن أثبت حدوث الأعراض . فهو يحدد إثبات حدوث الأجسام والجواهر ، أو المتحيز : اختلف مع غيره أم لم يأتلف .

(٢) المصدر السابق : ص ٣١ .

ليس بمحال ؛ بل نعلم جوازه بالضرورة ، وإذا وقع ذلك
الجائز كان حادثا ، وكان معدما للسكون ، فيكون السكون أيضا
قبله حادثا ، لأن القديم لا يعدم " (١) .

— ويستطرد أبو حامد فيسوق دليلا آخر على أن الحركة زائدة
عن الجسم ؛ فإننا نصف الجوهر بأنه ليس بتحريك ، فلو
كانت الحركة نفس الجوهر وليست زائدة عليه ؛ لكان نفيها
نفيًا لمين الجوهر .

إلى هذا الحد يشعر الفزالي بالمزيد من التكلف ،
ويستشعر من قارئه شيئا من عسر الفهم فيقول : " وعلى
الجملة فتكلف الدليل على الواضحات يزيد ها غموضا ، ولا
يفيد ها وضوحا " (٢) .

— ومع هذا يظل يتصاعد بالدليل — في صورة اعتراضات يتوقع
أن توجه إليه :

(أ) — فيرد على القول باحتمال ألا تكون الحركة حادثة بالنسبة
للجوهر ، بأن تكون كامنة فيه ، ثم ظهرت بقوله " الجوهر
لا يخلو عن كون الحركة فيه ، أو ظهورها ، وهما حادثان ،
فقد ثبت أنه لا يخلو عن الحوادث " (٣) .

(ب) — ثم يبطل بعد ذلك انتقال الأعراض من جسم إلى جسم
آخر ، وذلك ببيان حقيقة المرض ، وحقيقة الانتقال ،

(١) الاقتصاد : ص ٣٢ .

(٢) المصدر السابق : ص ٣٢ .

(٣) المصدر السابق : ص ٣٣ .

وتوضيح للانتقال في الأجسام . فالعرض إنما هو عرض لشيء ،
فلا يعقل في نفسه دون ذلك الشيء ، فإذا انتقل
بطلت ذاته . فاختصاص العرض بمحله ذاتي للمرض ؛ وليس
لمعنى زائد عليه . ويضرب مثلا يوضح فيه ذلك بطول إنسان
ما ؛ فهذا الطول لا يعقل في نفسه دون ذلك الإنسان ،
لأنه تابع له في الوجود ، فليس للطول قوام في الوجود
وفي العقل دون هذا الإنسان ، فاختصاصه بزيد من الناس
ذاتي له ، لا معنى زائد عليه .

” فإن بطل ذلك الاختصاص بطلت ذاته ، والانتقال
يبطل الاختصاص ، فتبطل ذاته ؛ إذ ليس اختصاصه
بزيد زائدا على ذاته — أعني ذات المرض — بخلاف
اختصاص الجوهر بالحيز ، فانه زائد عليه ، فليس فسي
بطلانه بالانتقال ما يبطل ذاته ” (١) .

— ويمود مرة أخرى إلى هذه القضية ” ما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث ” . فيسوق دليلا على إثباتها بقوله ” إن العالم
لو كان قديما — مع أنه لا يخلو عن الحوادث — لثبتت حوادث
لا أول لها ، وللزم أن تكون دورات الفلك غير متناهية
الأعداد ، وذلك محال ؛ لأن كل ما يفضي إلى المحال
فهو محال ” (٢) .

(١) الاقتصاد : ص ٣٤ ، ٣٥ .

(٢) . المصدر السابق : ص ٣٦ .

ويوضح المحلل الذي يترتب على عدم تناهي دورات الفلك ،

ويحصره في ثلاثة محالات :-

— المحال الأول : لو ثبت ذلك لكان قد انقضى ما لا نهائية

له ووقع الفراغ منه وانتهى — ولا فرق بين قولنا : انقضى ،

ولا بين قولنا : تناهى — فيلزم أن يقال : قد تناهى

ما لا يتناهى ، وانقضى ما لا يتناهى . وهذا محال ، فيبطل

ما أدى إليه وهو عدم التناهى .

— المحال الثاني : أن دورات الفلك : إما شفع ، وإما وتر ،

وإما لا شفع ولا وتر ، وإما شفع ووتر معا . الاحتمالان

الأخيران محالان بداهة ؛ لأن النقيضين لا يجتمعان ولا

يرتفعان . بقي الاحتمالان الأولان : فعلى فرض عدم

التناهي ؛ فمن المحال أن تكون الدورات إما شفع وإما وتر ؛

لأن الوتر يحوز واحد ليكون شفعاً ، كما أن الشفع

يحوزه واحد ليكون وترًا ، فكيف يحوز الذي لا يتناهى واحد ؟

وبناءً على ذلك يبطل عدم التناهى ؛ لأنه يؤدي إلى محال ،

وهو وجود عدد لا يتصف بأنه شفع أو وتر .

— المحال الثالث : لو كانت دورات الفلك غير متناهية للزم أن يوجد

عددان — كل منهما لا يتناهى — ومع ذلك فأحدهما أقل

من الآخر ، ومحال أن يكون ما لا يتناهى أقل مما لا يتناهى (١)

وقد أوضح ذلك بأن ضرب مثلاً بدورات : زحل ، والشمس

والقمر . فزحل يدور في كل ثلاثين سنة دورة واحدة ،

بمنح تدور الشمس في السنة دورة واحدة ، والقمر يدور في السنة اثنتى عشرة دورة . فلو كانت هذه الدورات غير متناسبة لَمَا أمكن القول بأن دورات زحل أقل من دورات الشمس ، ودورات الشمس أقل من دورات القمر ، وهذا محال فبطل ما أدى إليه وهو عدم تناهي دورات الفلك .

— وأخيراً ينهى الفزالي دليله على إثبات وجود الخالق ، فيقول في نهاية المطاف .:

”وعند هذا يعلم وجود الصانع ، إن بان القياس الذى ذكرناه ، وهو قولنا : إن العالم حادث ، وكل حسابات فله سبب ، فالعالم له سبب .“ (١) .

نقد استدلال الفزالي :

— بعد هذا العرض لاستدلال الفزالي على وجود الله تعالى ، يتضح أنه حذا حذو بقية الأشاعرة في الاستدلال بحدوث العالم ، ونهادر فنقول : إن هذا الدليل لم يرد في كتاب الله تعالى ، ولا في سنة رسوله ، كما أنه يتكون من مقدمات كثيرة بالغة التعقيد ، ويشتمل على أفكار وثنية واهية . وقد نقد هذا الدليل كثير من المفكرين القدامى والمحدثين . ونبدأ بذكر النقد الذى وجهه ابن رشد إلى هذا الدليل :—

(١)
أولا - موقف ابن رشد من هذا الدليل :

لم يوضح ابن رشد الطريق التي سلكها الأشاعرة عامسة -
والغزالي خاصة - لإثبات وجود الله تعالى . ذلك لأن الإيمان
بوجود الله تعالى - في رأيهم - لا يكون إلا بالعقل . وليتهم
وجسوها العقل الوجهة الصحيحة التي نه الله إليها في محكم كتابه ،
وإنما قادوه إلى أقيسة وبراہین صعبة المنال لدى المتخصصين ،
ناهيك بالموام الذين لم يألوا مثل هذه القضايا المعقدة ، التي
ينهى بعضها على بعض في تصاعد يزيد بها صعوبة وتمقيدا .
ومع ذلك فإن هذه الطرق صنية على مقدمات واهيسة ،
لا تصمد أمام البحث والنظر ، ولا يمكن أن توصل أبدا إلى الإيمان
بوجود الخالق . ويفند ابن رشد الدليل إجمالا فيقول :
" وأما الأشاعرة ، فإنهم رأوا أن التصديق بوجود الله -
- تبارك وتعالى - لا يكون إلا بالعقل . لكن سلكوا في ذلك
طرقا ليست هي الطرق الشرعية ، التي نه الله عليها ، ودعوا
الناس إلى الإيمان به من قبلها . ذلك أن طريقهم المشهورة انتهت
على بيان أن العالم حادث ، وانتهى عندهم حدوث العالم -
على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ ، وأن الجزء
الذي لا يتجزأ حادث ، والأجسام معدثة بحدوثه . وطريقهم التي

(١) هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد : أحد شاهير
الفلاسفة المسلمين . ولد بقرطبة سنة ٥٢٠ هـ وتوفي سنة ٥٩٥ هـ
" انظر في ترجمته " الأعلام " للزركلي : ٢١٢/٦ .

سلوكه في بيان حدوث أو انقضاء الجزء الذي لا يتجزأ — وهو الذي يسمونه :
الجوهر الفرد — طريقة "معتصة" ، تذهب على كثير من أهل الرياضة
في صناعة الجدل ، فضلا عن الجمهور . ومع ذلك فهي طريقة غير
برهانية ، ولا مفضية بيقين إلى وجود الباري " (١) . ثم
ينتقل إلى نقد الدليل تفصيلا ببيان أن المقدمات التي أسسوا
عليها دليلهم مقدمات ضعيفة ؛ ليثبت أن طريقهم غير برهانية ،
ولا تفضي قطعا إلى اليقين . فيوضح أن دليلهم يعتمد
على ثلاث مقدمات ، هي بمثابة الأسس التي يرتكز عليها :-

١ — الجوهر لا تنفك عن الأعراض .

٢ — جميع الأعراض حادثة .

٣ — ما لا بنفسك عن الحوادث حادث .

(أ) — ويبدأ بتفنيد المقدمة الأولى : " الجوهر لا تنفك

عن الأعراض " فيقول :-

" فإن عناوينها الأجسام القائمة بذاتها ؛ فهي

مقدمة صحيحة ، وإن عتوا بالجوهر : الجزء الذي لا ينقسم —

وهو الذي يريدونه بالجوهر الفرد — ففيها شك ليس

باليسير . وذلك أن وجود جوهر غير منقسم ليس معروفا

بنفسه ، وفي وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند .

وليس في قوة صناعة الكلام تخلص الحق منها ، وإنما ذلك

لصناعة البرهان . وأهل هذه الصناعة قليل جدا .

(١) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة : ضمن كتاب تحت
عنوان " فلسفة ابن رشد " تحقيق : مصطفى عبد الجواد عمران ،
الطبعة الثالثة سنة ١٩٦٨ م القاهرة : ص ٤٣ .

والدلائل التي تستعملها الاشمعية في إثباته خطابية على
الأكثر* (١) . فإذا كان علم الكلام — كما يرى أبو الوليد —
يقف عاجزا عن تخلص الحق من بين الآراء المتعارضة
في نظرية الجوهر والفرد ، وإذا كان أهل صناعة البرهسان
— وهم وحدهم القادرون على تخلص الحق منها — قلة قليلة ،
فكيف يستقيم دليل المفروض أنه يوصل الجميع — بما فيهم
العامة — إلى إثبات وجود الله تعالى على سبيل اليقين ؟
(ب) — ثم ينتقل ابن رشد — في مجال تفصيله لتقد الدليل —
إلى المقدمة الثانية و فيقول :

” وأما المقدمة الثانية — وهي القائلة : إن جميع
الأعراض محدثة — فهي مقدمة مشكوك فيها* (٢) .
وهذا الشك في رأيه يرجع إلى تعميم الحكم
بالحدوث على جميع الأعراض ؛ بينما الأعراض منها الشاهد :
الذي أدركنا حدوثه ، ومنها غير الشاهد : الذي حكموا
بحدوثه قياسا للغائب على الشاهد . وقضية القياس
هذه لو طبقناها على الأعراض ، فلم لا نطبقها على الأجسام
نفسها ؟

ويضرب لذلك مثلا بالأجرام السماوية وحركاتها : فقد
حكموا على حركتها — وهي أعراض — بالحدوث قياسا
على الأعراض الشاهدة . فلم لا نقول كذلك : إن أجسامها
حادثه قياسا على الأجسام الشاهدة ، فنحكم بحدوثها

(١) الكشف عن مناهج الأدلة : المصدر السابق ، ص ٤٦ ، ٤٧ .

(٢) المصدر السابق : ص ٤٩ .

— مباشرة — دون أن نهبط ذلك بأعراضها . وبما أن الحكم على الغائب قياسا على المشاهد مشكوك فيه ، فهذه المقدمة إذا مشكوك فيها .

(ج) — وأما المقدمة الثالثة : " ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث " فهي أيضا موضع نظر . ذلك لأنها تحتل أمرين : الأول : — ما لا يخلو عن جنس الحوادث . الثاني : — ما لا يخلو من حادث معين .

فعلى الاحتمال الثاني تكون المقدمة صادقة لأننا افترضنا أن ذلك العرض لا يمكن انفكاكه ، وما دام العرض حادثا ، كان الجسم كذلك حادثا ، إذ ما لا ينفك عن الحادث فهو حادث .

وأصحاب هذه المقدمة لا يقصدون هذا الاحتمال ، وإنما يريدون الاحتمال الأول " ما لا يخلو عن جنس الحوادث حادث " وهذه قضية غير صادقة ، فلا يلزم من حدوث الأعراض حدوث الأجسام . أما عدم صدق هذه القضية فيرجع إلى " أنه يمكن أن يتصور المحل الواحد — أعني الجسم — تتعاقب عليه أعراض غير متناهية " (١) .

وإذا كان ابن رشد لا يرتضى دليل الأشاعرة الذى يدور حول الإمكان والحدوث ، والجواهر والأعراض ، فما هو الدليل الذى يرتضيه ؟ وكيف يكون الاستدلال — في نظره — على وجود الله — عز وجل — ؟ يجيب ابن رشد عن هذا السؤال بقوله :

(١) الكشف عن مناهج الأدلة ، مصدر سابق ، ص ٥٢ ، ٥٣ بتصرف .

" قلنا : الطرق التي نهى الكتاب العزيز عليها ، ودعا الكل من بابها ، إذا استُقرى الكتاب العزيز وُجِدَتْ تنحصر في جنسين : أحدهما : طريق الوقوف على العناية بالإنسان ، وخلق جميع الموجودات من أجله . ولنسم هذه : دليل العناية . والطريق الثانية : ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودة ؛ مثل اختراع الحياة في الجماد ، والإدراكات الحسية والعقل ، ولنسم هذه : دليل الاختراع " (١) .

ثانياً — موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من هذا الاستدلال :

ارتضى شيخ الإسلام هاتين الطريقتين اللتين أتى بهما ابن رشد ، وبعد أن ذكرهما علق عليهما بقوله : " ذكره لتهذيب النوعين كلام صحيح حسن في الجملة — وإن كان في ضمنه مواضع قصر فيها مثلاً ذكره في دلالة حركة الفلك " ثم نقل الإمام ما ذكره الخطابي (٢) : " من كراهة طريقة الأعراض ، وأنها بدعة محظورة " (٣) . كما يرفض شيخ الإسلام طرق الأشاعرة — بما في ذلك طريقة الغزالي — فيقول بعد استعراض أدلتهم : " فيقال لهم : قد علم بالاضطرار من دين الرسول ، والنقل المتواتر أنه دعا الخلق إلى الإيمان بالله ورسوله ، ولم يدعُ الناس بهذه الطريق التي قلتم : إنكم أثبتتم

(١) الكشف عن مناهج الأدلة ، مصدر سابق ، ص ٦٥ .

(٢) هو الفقيه المحدث أبو سليمان " محمد بن محمد بن إبراهيم

البستي (ت سنة ٣٨٨ هـ) .

(٣) بيان تلبيس الجهمية : للإمام ابن تيمية : ١ / ١٧٦ : ١٧٧

مكة المكرمة ط ١ مطبعة الحكومة سنة ١٣٩١ هـ .

بها حدوث العالم ، ونفى كونه جسما . وآمن بالرسول من آمن به من المهاجرين والأنصار ، ودخل الناس في دين الله أفواجا ، ولم يدع الرسول أحدا منهم بهذه الطريق ، ولا ذكرت في القرآن ، ولا حديث الرسول ، ولا دعا بها أحد من الصحابة والتابعين بإحسان ، الذين هم خير هذه الأمة ، وأفضلها علما وإيمانا . ابتدعت هذه الطريق في الإسلام بعد المائة الأولى ، وانقراض عصر أكابر التابعين ؛ بل وأوساطهم ، فكيف يجوز أن يقال : إن تصديق الرسول موقوف عليها " (١) .

ويرى الإمام في هذه الطريق مكمّن خطر على العقول ، فهي قد تودي إلى اضطراب العقل وحيرته بين أدلة المثبتين لحدوث العالم ، وأدلة القائلين بقدمه . كما يلزم منها عدة لوازم باطلة ، يوضحها بقوله :

" كما التزم " جهنم " (٢) لا جليها فناء الجنة والنار . والتزم لا جليها " الهذيل " (٣) انقطاع حركات أهل الجنة .

(١) منهاج السنة النبوية : ٥١/١ ، ٥٢ ، للإمام ابن تيمية - بيروت

دار الكتب العلمية بدون تاريخ .

(٢) هو أبو معمر " جهنم بن صفوان " من أهل خراسان ، وينسب

إلى سمرقند وترمز . أخذ الكلام عن " الجعد بن درهم "

قتل سنة ١٢٨ هـ . وقد قال جهنم بفناء الجنة والنار بعهد

دخول أهلها فيهما ، وتلذذ أهل الجنة بنعيمها ، وتألم

أهل النار بجحيمها .

(٣) هو " محمد بن الهذيل العبدي الملاف " من الطبقة السادسة

للمعتزلة ، توفي سنة ٢٣٥ هـ في أيام المتوكل . وقد اشتهر

عنه القول بانقطاع حركات أهل الخلدتين ، وأنهم يصيرون إلى

سكون دائم . راجع الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٢١ ، ٢١١

تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، طبعة صبيح (بدون

تاريخ) .

والتزم قوم لاُجلها — كالأشعري وغيره — أن الماء والهواء والتراب له طعم ، ولون ، وريح ، ونحو ذلك . والتزم قوم لاُجلها — ولا لجل غيرها — أن جميع الأعراض — كالطعم ، واللون ، وغيرهما — لا يجوز بقاؤها بحال ، لأنهم احتاجوا إلى جواب النقض الوارد عليهم لما أثبتوا الصفات لله ، مع الاستدلال على حدوث الأجسام بصفاتها فقالوا : صفات الأجسام أعراض — أى أنها تعرض — فتزول ، فلا تبقى ، بخلاف صفات الله ، فانها باقية " (١) .

وما يدعو للمجب أن المتكلمين يوجبون على الناس سلوك هذه الطريق ، ويلزمونهم بالوقوف عليها . فعلام استندوا في إيجاب ذلك ؟

يجيبنا عن هذا فيقول :

" والتحقق ما عليه السلف أنه ليس بواجب أمرا ، ولا هو صحيح غيره ؛ بل هو باطل منهي عنه شرعا . فإن الله تعالى لا يأمر بقول الكذب والباطل ؛ بل ينهى عن ذلك . لكن غلطوا حيث اعتقدوا أنه حق ، وأن الدين لا يقوم إلا على هذا الأصل الذي أصلوه " (٢) .

- (١) درء تعارض العقل والنقل : للإمام ابن تيمية ٣٩/١ ٤٠٤ تحقيق د / محمد رشاد سالم ، مطبعة دار الكتب سنة ١٩٧٠ م .
- (٢) النبوات : للإمام ابن تيمية ص ٦٥ — نشر مكتبة الرياض الحديثة — بدون تاريخ — وللوقوف على المزيد من آراء الإمام في إثبات الصانع : راجع مجموع الفتاوى : ٤٩/١ ، ٣/٢ — ١٨ ، ٤٣٦/٦ — ٤٣٩ ، ١١٤/١٤ ، ٤٤٥/١٦ وغيرها .

ثالثا

— ومن علمائنا المعاصرين الكثيرون الذين لم يجدوا بدا من العودة إلى هذا المنهج السلفي الأثمين ، الذي يوصل في سهولة ويسر إلى اثبات الخالق .

إنها الطريق الآمنة التي لا يتخللها عقبات ، ولا تحيط بها الأشواك من كل جانب ، والتي تتفق مع الفطرة الإنسانية .

وحتى لو فرضنا جدلا أن طريق المتكلمين التي سلكتها الفزالي صحيحة من كل الوجوه — وهذا ما فنده المحققون — أوليس من الظلم أن نضيّق على عباد الله ما وسع الله عليهم ، وما أمرهم به من السير في طريق بعيدة عن المقصد والشاكل ؟

لنستمع إلى وجهة نظر الشيخ " محمد خليل الهراس " رحمه الله — معبرا عن هذا الاتجاه : " وابن من أعظم الحرج أن تكلف العامة ، ومن لا قدرة لهم على النظر أصلا بتحصيل معنى الإمكان والحدوث والتفكير ، والجوهري والمرض ، وغير ذلك مما يدخل في تركيب هذه الأدلة ، ثم نقول لهم : إنه لا يصح إيمانكم بالله إلا من هذه الطريق ، فنضيّق عليهم رحمة الله ، ونصدّهم عن سبيله ، ونكفهم من الأمر ما لا يطيقون . بل لعل أولى من ذلك ، وأقرب إلى الفطرة ، وأضمن للوصول إلى الغاية أن ندعو الناس إلى ما أرشد إليه القرآن من النظر في ملكوت السموات والأرض ، وما فيهما من عجائب تدل على عظيم قدرة الله تعالى ، وجسيم نعمته ، ونشرح لهم ما أودع الله في الأشياء المختلفة

من خواص ومنافع سخرها لهم ، وأنه كيف وهب كل مخلوق من القوى والآلات ما يحتاجه في تحصيل قوته ، وحفظ حياته * (١) .

رابعا — ونضيف إلى ما تقدم تساؤلات عن أصل فكرة الجوهر الفرد * ، التي قدسها المتكلمون ، وأثاروا حولها هذه الضجة ، وأداروا حولها المساجلات والمعاورات والمجادلات ، وتشبهوا بها ، وكأنها كتاب منزل ؟ حتى إن بعضهم ليقرر " فليس إثبات الجوهر الفرد نجاة من كثير من ظلمات الفلاسفة ، مثل إثبات الهولكي والصورة ، المؤدى إلى قدم العالم ، ونفى حشر الأجساد * (٢) .

إنها نظرية وثنية يونانية ، أول من نادى بهيكل " ديمقريطس * (٣) من فلاسفة اليونان . فقد أرجع العالم إلى ذرات تتلاقى وتفترق ، فيحدث بتلاقيها وافتراقها وجود الأشياء وفسادها .

- (١) ابن تيمية السلفي : ص ٨٢ - ٨٣ د / محمد خليل هراس الطبعة الأولى بالمطبعة اليوسفية بطنطا سنة ١٣٧٢ هـ .
- (٢) القائل : سعد الدين التفتازاني ، أحد شايخ المتكلمين : أنظر شرح المقائد النسفية مع مجموع الحواشي البهية : ١ / ٧٥ ، طبعة عيسى الحلبي (بدون تاريخ) .
- (٣) ديمقريطس : فيلسوف يوناني عاش في الفترة ما بين (٤٧٠ - ٣٦١ ق م) راجع تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم : ص ٣٨ طبعة دار القلم ببيروت ط ١ سنة ١٩٧٧ م .
- وأعلام الفلاسفة : د / هنري توماس : ص ٧٤ ترجمة مئري أمين — مؤسسة فرنكليين سنة ١٩٦٤ م .

وقد قرر "يوسف كرم" أن ديمقريطس نفسه قد هدم فكرة الجوهر الفرد ، لأنه ذهب إلى أن هذه الجواهر تتفاوت في الكمية والمقدار . وما دام هذا شأنها فهي تنقسم ، لأن الأكبر منها يمكن أن ينقسم إلى الأصغر وزيادة (١) .

خامسا - موقف آخر للفيزالي :

وابحاثا للحق نعود إلى الفيزالي لنجد أنه عدل عن هذه الطريق - على الأقل بالنسبة للموام ، وهم الكثرة الغالبة - بل إننا نلاحظ أنه يكاد يصحح مساره ليتجه إلى الطريق الصحيحة :-
فراه يوه كد على ضرورة التدرج من التلقين إلى الترسيع -
بآيات القرآن الكريم ، الدالة على وجود الخالق ، لا بالجدل والكلام ؛
بل انه ليحذر من سلوك طرق المتكلمين (٢) . كما يرى أن معرفة الله إنما تجب بالشرع ، لا بالعقل (٣) .
كما يقرر صعوبة طريق الصوفية في معرفة الخالق ، وأنه لا يصلح لكل إنسان ، إذ يوه دى أحيانا إلى الانحراف والذهول والتشويش (٤) .
ثم يوه كد على أن معرفة الصانع طريقها النظر في مخلوقاته ،
وأن المقلدين هم الموهنون حقا (٥) .

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية : يوسف كرم ص ٤٠ ، ٤١ ، دار

القلم - بيروت سنة ١٩٧٧ م ط ١ .

(٢) إحياء علوم الدين : ١ / ٩٤ .

(٣) المصدر السابق : ١ / ١١٣ .

(٤) ميزان الصل : ص ٣٢ .

(٥) فضائح الباطنية : ص ٩٢ .

والمفزالي كتاب مستقل عنوانه " الحكمة في مخلوقات الله تعالى "

يدور كله حول الاستدلال على وجود الصانع بدليل الإبداع والإتقان
والمناية . يقول في مقدمته : " لما كان الطريق إلى معرفة الله
— سبحانه — التعميم له في مخلوقاته ، والتفكر في عجائب مصنوعاته ،
وفهم الحكمة في أنواع مبدعاته ، وكان ذلك هو السبب لوسوخ
اليقين ، وفيه تفاوت درجات المتقين ، وضمت هذا الكتاب
لمقول أرباب الألباب ، بتمريف وجوه من الحكم والنعم ، التي
يشير إليها معظم آي الكتاب . فان الله تعالى خلق العقول ، وكمل
هداها بالوحي ، وأمر أربابها بالنظر في مخلوقاته ، والتفكير
والاعتبار بما أودعه من المجائب في مصنوعاته بقوله — سبحانه —
(قل انظروا ماذا في السموات والارض) (١) إلى غير ذلك من الآيات
البهينات ، والدلالات الواضحات " (٢) . وقد ذكر المفزالي
في هذا الكتاب كثيرا من الآيات القرآنية الكريمة التي تضمنت الحكمة
في مخلوقات الله : كالشمس والقمر والكواكب ، والبحار والارض ، والسماء
والهواء والنار ، والإنسان والحيوان ، والطير والنحل والنمل ، والحبوب
والسمك ، والنبات ، وأبرز في كل ذلك ما تستشعر به القلوب
لعلام الغيوب . ثم قال في خاتمته : —

" وأعظم شئ موصل إلى هذه الفوائد — السار إليها — تلاوة
الكتاب العزيز ، وتفهم ما ورد فيه ، وتدبر آياته ، مع ملازمة تقوى
الله — سبحانه — فهذا هو باب المعرفة بالله ، واليقين بما عند الله " (٣)

(١) سورة يونس : الآية ١٠١ .

(٢) الحكمة في مخلوقات الله تعالى : ص ١٣ ، ١٤ ، تحقيق د / محمد

رشيد قباني ، دار احياء العلوم بيروت سنة ١٩٧٨ م .

(٣) المصدر السابق ص ١١٢ .

وينتهي بنا المطاف إلى كتاب "إلجام الموم" فيها هوذا ينتقد صراحة استدلاله في "الاقتصاد" ، موضحا ما في هذه الطريق التي سلكها أولا من غطورة على معتقدات الخلق ، مقارنا بين أدلة المتكلمين ، وأدلة كلام الله رب العالمين ، فيقول — بعد أن يستعرض بعض الآيات القرآنية الدالة على معرفة الخالق : — " وهي قريب من خمسمائة آية — جمعناها في كتاب : جواهر القرآن — بها ينهضي أن يعرف الخلق جلال الله الخالق وعظمته . لا يقول المتكلمين : إن الأعراض حادثة ، وأن الجواهر لا تخلو عن الأعراض الحادثة ، فهي حادثة ، ثم الحادث يفتقر إلى محدث . فإن تلك التقسيمات والمقدمات ، وإثباتها بأدلتها الرسمية يشوش قلوب الموم . والدلالات الظاهرة القريبة من الأفهام — على ما في القرآن — تنفصم ، وتسكن نفوسهم ، وتفسد في قلوبهم الاعتقادات الجازمة " (١) .

ويبدو واضحا أن أبا حامد قد عاد أخرا أمره إلى المنهج السلفي القويم حين يحكم بأن سلوك المتكلمين بدعة مستحدثة ، لأنهم يخالفون ما كان عليه رسول الله — صلوات الله وسلامه عليه — وصحابته من بعده فيقول : " وما أخذه المتكلمون وراء ذلك — من تنقيح وسوء ال ، وتوجيه اشكال ، ثم اشتغال بحله — فهو بدعة ، وضرره في حق أكثر الخلق ظاهر . ويدل عليه أيضا أن رسول الله — صلى الله عليه وسلم — والصحابة بأجمعهم ما سلكوا في الحاجة سلك المتكلمين في تقسيماتهم وتوقيفاتهم

(١) إلجام الموم : مجموعة القصور الموالى ٨٦/٢ ٨٧٠ .

— لا لمجز معهم عن ذلك — فلو علموا أن ذلك نافع لا طنبسوا فيه ، ولخاضوا في تحرير الأدلة غوضا يزيد على غوضهم فسي مسائل الفرائض " (١) .

أما أولئك الذين يرفضون أدلة كتاب الله العزيز ، وينصرفون عنها إلى غيرها من الاستدلالات المستحدثة ، ويسرون وراء أهوائهم مكابرين معاندين فلا جزاء لهم إلا العنف والقوة : " ومن لا يقمعه أدلة القرآن ، لا يقمعه إلا السيف والسنان " (٢) .

(١) إجماع المصنف ، مجموعة القصور الموالى ، ص ٨٨ ، ٨٩ .

(٢) المصدر السابق : ص ٩٠ .

الفصل الثاني

في التنزيهات

- | | | |
|---|---|---|
| ١ | — | تمهيد عن الصفات السلبية والمخالفة للحوادث عند
الأشاعرة . |
| ٢ | — | القدم . |
| ٣ | — | البقاء . |
| ٤ | — | نفي الجوهرية والتعيز . |
| ٥ | — | نفي الجسمية . |
| ٦ | — | نفي العرضية . |
| ٧ | — | نفي الجهة . |

الفصل الثاني

في التنزيهات

تمهيد : الصفات السلبية والمخالفة للحوادث عند الأشاعرة :-

نتعرض في هذا الفصل لجملة من الصفات التي تتعلق بتنزيه الله تعالى ، والتي يطلق الأشاعرة عليها (الصفات السلبية) (١) لأن معناها : سلب معنى لا يليق بذات الله تعالى .

وقد شاع في كتبهم (٢) تناول التنزيهات - بصورة مفصلة - عندما يتعرضون للحديث عن صفة (مخالفة الله للحوادث : في الذات ، والصفات ، والأفعال) فينفون عن الله : الجسم ، والجوهر ، والعرض ، والمكان ، والجهة . ويخضعون النصوص - التي يدعون أنها توهم

(١) يقسم الأشاعرة صفات الله إلى ثلاثة أقسام :-

أ - الصفة النفسية ، ويعرفونها بأنها : التي يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها . وهي صفة الوجود .

ب - الصفات السلبية : وهي التي يكون السلب جزءاً من مفهومها . وهي : القدم ، والبقاء ، والمخالفة للحوادث ، والقيام بالنفس ، والوحدانية .

ج - صفات المعاني : وهي الصفات الوجودية ، القائمة بالذات الزائدة عليها . وهي : القدرة ، والإرادة ، والعلم ، والحياة ، والسمع ، والبصر ، والكلام .

" راجع شرح المواقف : ص ٢٩ ، ٦٦ ، ٧٧ . "

(٢) راجع منهج العرض للصفات في " كتاب الإلهاد " لإمام الحرمين الجويني ص ٣٤ وما بعدها .

مشابهة الله تعالى للحوادث - للتأويل والتحريف ، مما أدى إلى نفس كثير من الصفات التي وصف الله بها نفسه ، أو وصفه بها رسوله . يقول صاحب الجوهرة :-

" يستحيل عليه تعالى :- العدم : وهو ضد الوجود ، والحدوث : وهو ضد القدم ، وطروء العدم ، وهو الفناء : ضد البقاء ، والمائلة للحوادث : وهي ضد المخالفة للحوادث . والمائلة مصورة بأن يكون جرما - سواء كان مركبا ، ويسى حينئذ جسما ، أو غير مركب ، ويسى حينئذ جوهرافردا - لكن المجسمة لا يكفرون إلا إن قالوا : هو جسم كالأجسام . أو بأن يكون عرضا يقوم بالجرم ، أو يكون في جهة للجرم ، فليس فوق العرش ، ولا تحته ، ولا عن يمينه ، ولا عن شماله ، ونحو ذلك . أوله جهة : فليس له فوق ولا تحت ، ولا يمين ولا شمال ، ونحو ذلك " (١) .

وقد نهج الغزالي هذا المنهج ، فنجده يجل التنزيهات على نفس النمط فيقول في كتاب " الأريسين في أصول الدين " :-

" وأنه ليس بجسم مصور ، ولا جوهر محدود مقدر ، وأنه لا يماثل الأجسام ، لا في التقدير ، ولا في قبول الانقسام ، وأنه ليس بجوهر ، ولا تحله الجواهر ، ولا بعرض ، ولا تحله الأعراض ، بل لا يماثل موجودا ، ولا يماثل موجود ، وليس كمثله شيء ، ولا هو مثل شيء ، وأنه لا يحده المقدار ، ولا تحويه الأقطار ، ولا تحيط به الجهات ، ولا تكتنفه السموات ، وأنه مستو على العرش - على الوجه الذي قاله ، وبالمعنى الذي أراده - استواء منزها عن المماسسة والاستقرار ، والتمكن والتحول والانتقال ، لا يحمله العرش ، بل العرش

(١) راجع حاشية الباجوري على الجوهرة : ص ٣٤ طبعة مصطفى الباهي الحلبي ١٣٥٨ هـ .

وحملته محمولون بلطف قدرته ، ومقهورون في قبضته " (١) .
وهكذا أجمل الفزالي التنزيهات من غير استدلال على ما يقول .
بينما نجده في كتاب " الاقتصاد " يفصلها في مباحث مستقلة ، مستدلا
بأدلة تفصيلية على كل منها ، فذكر في دعاوى متتالية : صفات القدم
والبقاء ، ثم نفى عن الله الجوهرية ، فالجسمية ، فالعرضية ، فالجهة ،
فالاستقرار على العرش ، ثم تعرض آخر الأمر لصفة الوجدانية .
ونورد فيما يلي هذه التنزيهات ، مع تلخيص استدلال الفزالي عليها ،
ثم نعقب على كل تنزيه : —

أولا — القدم :

يقرر الفزالي أن الله قديم ، فيقول : —
" ندعى أن السبب الذي أثبتناه لوجود العالم قديم " (٢)
ويستدل على ذلك بأنه لو كان حادثا لافتقر إلى سبب آخر ، وهذا
السبب الآخر إن كان حادثا فإنه يفتقر بدوره إلى سبب ، فامحصا أن
يتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية ، وهو محال ، وأما أن ينتهي إلى قديم
لا يحتاج إلى سبب في وجوده ، وهو المطلوب .

ويصرح الفزالي بأن القدم ليس صفة زائدة على ذات القديم
حيث يقول : " ولا نغنى بقولنا قديم إلا أن وجوده غير مسبوق بعدم ،
فليس تحت لفظ القديم إلا إثبات موجود ، ونفى عدم سابق ، فلا
تظن أن القدم معنى زائد على ذات القديم " (٣) .

- (١) الأريسين في أصول الدين : ص ٧ .
وقد ورد هذا النص حرفيا في الأحياء " قواعد العقائد " ٩٠/١ .
- (٢) الاقتصاد : ص ٣٨ .
- (٣) الاقتصاد : ص ٣٨ ، ٣٩ .

والسلف يقررون أن وجود الله - عز وجل - غير مسبوق بعدم ،
 فلا نختلف مع الفزالي في دعواه ، أو في استدلاله عليها . أما تسمية
 الله بالقديم فلا نوافق عليه ، لأن معناه قد يوهم معنى آخر
 غير المعنى الذى يريد الفزالي ، وقد أوضح شارح الطحاوية هذا بقوله :
 " وقد أدخل المتكلمون في أسماء الله تعالى " القديم " وليس هو من
 أسماء الله تعالى الحسنى ، فإن القديم في لغة العرب التى نزل
 بها القرآن هو : المتقدم على غيره ، فيقال : هذا قديم للحقيق ،
 وهذا حديث للجديد ، ولم يستعمل هذا الاسم إلا في المتقدم على غيره ،
 لا فيما لم يسبقه عدم " (١) وبعد أن يستشهد بالأدلة التى تثبت أن
 المعنى الوضعي للفظ القديم هو المتقدم على غيره مطلقا ، ويحكى
 إنكار الكشهرين من السلف والخلف إطلاق اسم القديم ، يقول :-

" والتقدم في اللغة مطلق لا يختص بالتقدم على الحوادث
 كلها ، فلا يكون من أسماء الله الحسنى ، وجاء الشرع باسمه (الأول)
 وهو أحسن من القديم ، لأنه يشمر بأن ما بعده آيل إليه ، تابع
 له ، بخلاف القديم " (٢) .

ولعل أبا حامد قد استشعر حرجا من إطلاق اسم القديم
 على الله تعالى في استدلاله - في كتاب الإحياء - على عدم أولية
 الوجود لله تعالى - بما لا يخرج عن الاستدلال الذى ذكرناه -
 فأبطل التسلسل ، لأنه لا ينتهى إلى محدث ، ثم قال : " هو الأول الذى
 سميناه صانع العالم ومحدثه وبارئه ، ومحدثه ومبدعه " (٣) .

(١) شرح الطحاوية في العقيدة السلفية : لعل بن علي بن أبي العز :

ص ٣٦ ط ١ بيروت سنة ١٤٠٠ هـ .

(٢) المصدر السابق : ص ٣٦ .

(٣) إحياء علوم الدين : ١/١٠٦ .

على أن الغزالي يدافع عن تسميته الله تعالى بالقديم . فيرى
أن لا بأس من ذلك ، بناءً على رأيه من الوقف في كل ما يرجع إلى
الأسماء . أما ما يرجع إلى الصفات - والقدم منها - فذلك لا يقف
على الإذن . ويقول بالنص " وكما يجوز لنا أن نقول في زيد إنه موجود ،
فكذلك في حق الله تعالى - ورد به الشرع أولم يرد - ونقول : إنه
قديم . - وإن قدرنا أن الشرع لم يرد به - " (١) .

ومع ذلك يضع الغزالي شرطاً لجواز إطلاق الألفاظ التي ترجع
إلى الصفات حين يقول " لا نقول في حق الله تعالى ما يوهم نقصاً
أبته ، فأما ما لا يوهم نقصاً ، فذلك مطلق " (٢) .
ونتساءل بدورنا : أوليس تسمية الله سبحانه بالقديم يوهم نقصاً ،
أو معنى لا يليق بذاته المقدسة ؟ (٣)

ثانياً - البقاء :: -

يثبت الغزالي البقاء لله تعالى بمعنى أنه لا آخر لوجوده ،
ويستدل على ذلك بثبوت القدم " لأن ما ثبت قدمه استحالة عدمه " (٤)
فالعدم بعد الوجود أمر طاري ، تماماً كما أن الوجود بعد
العدم أمر طاري ، وكل ما طرأ يحتاج إلى سبب للترجيح ، وهذا
السبب لا يعدو أن يكون أحد أمور ثلاثة :

(١) و (٢) المقدس للغزالي : ص ١٦٦ .

(٣) لأن القديم قد يطلق لغة بمعنى العتيق كقوله تعالى " حتى
عاد كالعرجون القديم " (سورة يونس : الآية : ٣٩) .

(٤) الاقتصاد : ص ٣٩ .

١ - فاعل يفعل المدم بقدرته .

٢ - وجود ضد للقديم يتسبب عنه عدمه .

٣ - فقد القديم لشرط من شروط الوجود .

أما الاحتمال الأول : فلا يمكن أن يكون المدم أثرا لقدرة فاعل ، ذلك " لأن المدم ليس بشئ " ، فيستحيل أن يكون فعلا واقعا بأثر القدرة (١) بخلاف الوجود ، فإنه شئ ثابت ، فيكون القادر باستعماله قد فعل شيئا .

وأما الاحتمال الثاني : فإنه محال لأن الضد إما أن يكون حادثا أو قديما ، فإن كان حادثا يندفع وجوده بمضادة القديم ، وكان عدمه أولى من عدم القديم . وإن كان قديما ، فلماذا لم يعدمه إلا الآن ؟ " ومحال أن يكون له ضد قديم كان موجودا معه في القدم ولم يعدمه ، وقد أعدمه الآن " (٢) .

أما الاحتمال الثالث : فهو محال أيضا ، لأن الشرط لا يعدو أن يكون حادثا أو قديما . وكون الشرط حادثا باطل ، لأن الشرط يسبق على المشروط ، فكيف يتقدم الشرط الحادث على المشروط القديم ؟ وإن كان الشرط قديما ، فلا يتصور عدمه ، لأن القديم لا ينعدم . " فالكلام في استحالة عدم الشرط ، كالكلام في استحالة عدم المشروط " (٣) .

(١) الاقتصاد : ص ٣٩ .

(٢) الاقتصاد : ص ٤٠ .

(٣) الاقتصاد : ص ٤٠ .

وقد أورد الغزالي هنا تساؤلات : كيف إذا تغنى الأعراس والجواهر؟ وأجاب عن ذلك ، فذكر أن الأعراس تغنى بأنفسها ، فهي بطبيعتها لا يتصور بقاؤها ، ويضرب لذلك مثلا بالحركة ، فهي تقتضى استمرار التجدد والانعدام " ولا تعقل ذات الحركة ما لم يعقل معها المدم عقيب الوجود " .

وأما الجواهر : فإنها تنعدم بانقطاع شرط وجودها ، بأن لا تخلق فيها الحركة والسكون فينقطع وجودها . " الاقتصاد " : ص ٧١ بتصرف .

ولا جدال في أن الله تعالى باق لا آخر لوجوده .

لكننا نأخذ على الفزالي هذا الاستدلال الذي لا يستند إلى كتاب الله ، أو سنة رسوله . أوليس من الأولي أن يستشهد بقوله تعالى " هو الأول والآخر " (١) فيثبت بذلك قدم الله وبقاؤه ؟

أو يستشف ما في كتاب الله من معان تدل على أن الله باق لا يفتنى ولا يهيد ، كما فعل شارح الطحاوية (٢) حين قال :-

" لا يفتنى ولا يهيد : اقرار بدوام بقاءه - سبحانه وتعالى -

قال عز من قائل : (كل من عليها فان . ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) (٣) "

فالله تعالى لا يفتنى لأنه واجب الوجود ، فيستحيل عليه المدم ، ويثبت له البقاء . على أن الفزالي قد تعرض لصفة البقاء في الإحياء ، مستدلا بكتاب الله مقدما الدليل النقلى على الدليل العقلى ، فقال :-

" الأصل الثالث : العلم بأنه تعالى - مع كونه أزليا أبديا -

ليس لوجوده آخر فهو الأول والآخر ، والظاهر والباطن " (٤) ثم ساق الدليل العقلى ملخصا ما ذكره في الاقتصار (٥) .

- (١) سورة الحديد : الآية ٣ .
- (٢) شرح الطحاوية : ص ٣٦ .
- (٣) سورة الرحمن : الآيتان ٢٦ ، ٢٧ .
- (٤) إحياء علوم الدين : ١/ ١٠٦ .
- (٥) يشرح الفزالي معنى الأول والآخر بما يزيل إيهام التناقض بين الأولية والآخرية ، فيذكر أن التناقض إنما يكون إذا كان الشيء الواحد ، من وجه واحد ، مضافا إلى شيء واحد . والآخر ليس كذلك ؛ لأن الله أول بالإضافة إلى الموجودات ، وآخر بالإضافة إلى السلوك ، فهو آخر ما يرتقى إليه درجات المعارفين . وهذا مفهوم آخر لمعنى الآخرية عند الفزالي يهدو عليه مسحة الصوفية . راجع " المقصد الأسنى " ص ١٢٨ ، ١٢٩ . " الأول والآخر " .

وقد تعرض كذلك لصفة البقاء في كتاب "المقصد الأسنى" فأضاف إلى ما ذكرناه رده على من زعم أن صفة البقاء زائدة على الذات ، ثم قال :

" وناهيك برهاننا على فساد ما لزمه من الخبط في بقا البقاء ، وبقا الصفات ، وقدم القدم ، وقدم الصفات " (١) .

ثالثا : نفى الجوهرية والتحيز :-

يقرر الفزالي أن الله - سبحانه وتعالى - ليس جوهرًا متحيزًا ، ويريد بالجوهر : الجزء الذي لا يتجزأ ، أو الجوهر الفرد - على حد تعبيرهم - ويعني بعدم التحيز : أنه لا يشغل قدرا من الفراغ . ويستدل على ذلك بأن الله تعالى قد ثبت قدمه " ولو كان متحيزا لكان لا يخلو عن الحركة في حيزه ، أو السكون فيه ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث " (٢) .

ثم يناقش الفزالي دعوى الفلاسفة : أن الله جوهر مجرد عن المادة والتحيز . فقد أطلقوا عليه اسم الجوهر ، ونفوا عنه التحيز ، فلا يلزم الوصف بالحدوث . ويرى الفزالي أن إطلاق الجوهر - بهذا المعنى ليس محالا عقلا ، لكن جواز إطلاق الألفاظ والأسماء على الله تعالى ينبغى أن يخضع لأصول اللغة وأحكام الشرع :

أما اللغة : فلا يستطيع أحد أن يدعى أن لفظ الجوهر يدل دلالة وضعية على ذات الله . ومن ادعى ذلك يكون كاذبا على

(١) المقصد الأسنى : ص ١٤٢ "الباقى"

(٢) الاقتصاد : ص ٤١ .

اللسان . فلا يصح لمن يسمى جوهرًا على سبيل الحقيقة .
فإن قيل : إن اللفظ أطلق على سبيل الاستعارة ، فمتنفس
أن ينظر إلى المعنى المشترك " وجه الشبه " بين المستعار منه والمستعار
له " فإن صلح للاستعارة لم ينكر عليه بحق للغة ، وإن لم يصلح ، قيل
له : أخطأت على اللغة ، ولا يستعظم ذلك إلا بقدر استعظام
صنيع من يعمد في الاستعارة ، والنظر في ذلك لا يليق بمباحث
المقول " (١) وبناءً على ذلك لا يجوز لغة إطلاق لفظ الجوهر
على الله تعالى (٢) .

وأما حكم الشرع في تلك التسمية : فمردّه إلى الفقهاء ، فالجواز
وعدمه في الأقوال كالجواز وعدمه في الأفعال - سواء بسواء - وللفقهاء
في ذلك اتجاهان :-

- ١ - لا يجوز إطلاق اسم على الله تعالى ما لم يرد فيه إذن من
الشرع ، وتسمية الله بالجوهر لم يرد فيه إذن من الشرع ؛ فتكون
هذه التسمية حراما .
- ٢ - لا يحرم إطلاق اسم على الله إلا إذا ورد فيه نهى ، ولم
يُرد هنا نهى ، ومع ذلك فالحرمة تأتي من ناحية أن هذا اللفظ
يوهم نقضا في حق الله ، كالتحيز والمادية " فيجب الاحتراز منه ،
لأن إيهام الخطأ في صفات الله تعالى حرام " (٣) . فالغزالي
إذا يرى أنه لا يجوز شرعا إطلاق لفظ الجوهر على الله تعالى على
كل من الاتجاهين ، وإن كان العقل يجيز ذلك .

(١) الاقتصاد : ص ٤٢ .

(٢) لا على سبيل الحقيقة ، ولا على سبيل المجاز لأن المعنى المشترك
وهو الجزء الذي لا يتجزأ لا يصلح أن يكون في جانب الله تعالى .

(٣) الاقتصاد : ص ٤٢ .

هذا وقد نفى الفغزالي في كتاب الإحياء عن الله أنه جوهر متحيز ، وأضاف إلى ما ذكره في الاقتصاد بعض الإيضاح فقال : " وبرهانه أن كل جوهر متحيز فهو مختص بحيزه ، ولا يخلو من أن يكون ساكناً فيه ، أو متحركاً عنه . فلا يخلو عن الحركة والسكون ، وهما حادثان ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث . ولو تصور جوهر متحيز قديم لكان يعقل قدم جواهر العالم . فإن سماه سم جوهر ، ولم يرد به المتحيز كان مخطئاً من حيث اللفظ لا من حيث المعنى " (١) .

١ - وأرى أن أبا حامد قد أصاب عندما قرر تحريم إطلاق لفظ الجوهر على الله تعالى ، لأن أسماء الله توقيفية ، وإن كنت آخذ عليه قوله " أن العقل لا يمنع ذلك " لأن العقل ينبغي أن يخضع للشرع . كما آخذ عليه قوله في الإحياء إن إطلاق اسم الجوهر دون المتحيز ليس خطأ من حيث المعنى ، لأن وجه المشاركة بينهما قد يوهم نقضا على الله تعالى - كما ذكر هو ذلك -

٢ - والفغزالي عندما يذكر هذه المصطلحات الفلسفية يستمد عن اتجاه السلف ، الذين لم ينطقوا بهذه الألفاظ ، لا بالنفي ولا بالإثبات ، فتلك بدعة ما أنزل الله بها من سلطان . وقد وصف شيخ الإسلام ابن تيمية مثل هذا الاستدلال بأنه طريق فاسد ، ثم ذكر وجه فساد بقوله :

(١) الإحياء : " قواعد العقائد " ١٠٦/١ ١٠٧٠

راجع في نفى الجوهر والجسم " روضة الطالبين " للفغزالي
مجموعة القصور العوالي : ٥٥/٤ .

"لم يسلكه أحد من السلف والأئمة ، فلم ينطق أحد منهم في حق الله تعالى بالجسم ، ولا بالجوهر والتحيز ، ونحسو ذلك - لا نفيا ولا إثباتا - لأنها عبارات مجملة ، لا تحقق حقا ، ولا تُعطّل باطلا ، بل هذا من الكلام المتدع الذي أنكره السلف والأئمة" (١) .

٣ - كما أننا نخطف مع أبي حاتم فيما ذكره في الاستدلال من أن " ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث " لأن هذه القضية في الأصل حجة للجهمية أدت إلى وقوعهم في نقي كلام الله وفعله ، وتعطيل صفاته القديمة ، وجعل المخلوق قديما ، بل وتعطيل الذات الإلهية نفسها . وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : " وأصل ذلك كله حجة الجهمية على حدوث الأجسام بأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث . فما يقوم به الكلام - باختباره أو مشيئته ، ولم يزل كذلك - يجب أن يكون حادثا . فلزمهم نقي كلام الرب وفعله ، بل وتعطيل ذاته . ثم آل الأمر إلى جعل المخلوق قديما ، وتعطيل صفات الرب القديمة ، بل وذاته" (٢) .

٤ - أما نفي التحيز عن الله تعالى : فتعليقنا عليه ، أنه كما لا يجوز وصف الله بالتحيز ؛ كذلك لا يجوز نفيه عنه (٣) ؛ لأن

-
- (١) مجموع فتاوى ابن تيمية : ٨١/٣ .
 (٢) نفس المصدر السابق .
 (٣) يقول الامام ابن تيمية : " بخلاف لفظ الجسم والتحيز ، فإن هذا لم يثبت السلف والأئمة مطلقا ، ولا نفوه مطلقا " راجع : بيان تلبيس الجهمية : ١٠/٢

النافعين للتحيز وغيره إنما يفعلون ذلك لغرض آخر هو
أنه تعالى ليس على العرش ، ولا فوق العالم . وبذلك وقعوا
في الاشتباه والاختلاف .

وسيدو أن الغزالي هنا يمهّد لرأيه في التأويل - على
ما سيأتي - وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام معلقاً على
كلام الرازي في نفى الحيز :-

" ومن هذا الباب قول الموصي (١) ونحوه من فيه
تجهّم : " إقامة البراهين على أنه ليس بمختص بحيز وجهة ،
بمعنى أنه يصلح أن يشار إليه بالحس بأنه ها هنا وهناك " .
فإن المقصود الذي يردّه على منازعه بهذا الكلام :
أنه ليس على العرش ، ولا فوق العالم - كما يذكره في سائر
كلامه - ويحرف النصوص الدالة على ذلك " (٢) .

رابعاً : نفى الجسمية :-

يرد الغزالي على المشبهة الذين يشبهون ذات الله بذات
المخلوقين ، ويشتون الجسمية له تعالى بقوله : " ندعى أن صانع
العالم ليس بجسم " (٣) .

(١) معنى الرازي مؤلف كتاب " تأسيس التقديس " هو : محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين المعروف بفخر الدين الرازي التميمي البكري (٥٤٤ - ٦٠٦ هـ) من أكبر علماء الكلام في عصره ، وكان كثير الازدراء بالكرامية ، ويقال انهم قتلوه بالسم .
" طبقات الشافعية : للسبكي ٣٣/٦ طبعة بيروت الثانية (بدون تاريخ) .

(٢) بيان تلبيس الجسمية : لابن تيمية : ١٢/٢ .

(٣) الاقتصاد : الدعوى الخامسة : ص ٤٢ .

ونقيم على إثبات ذلك دليلين :

الدليل الأول : وهو مؤسس على ما سبق من نفى الجوهرية ،
ومؤداه : أنه لو كان جسماً لكان مؤلفاً من جوهرين متحيزين فأكثر ،
فما دام قد استحال كونه جوهرًا فمستحيل كونه جسماً .

والفزالى هنا - كغيره من الأشاعرة - يرى أن الجسم يتركب من
أجزاء لا تتجزأ ، أو من جوهرين ، أو عدة جواهر " ونحن لا نعنى بالجسم
إلا هذا " (١) .

الدليل الثاني : لو كان - سبحانه وتعالى - جسماً لكان مقدراً
بمقدر معين ، فيحتاج إلى مخصص ، يرجح ذلك القدر المميّز
على غيره من المقادير الجائزة . بأن يكون أكبر من هذا القدر ، أو أقل
منه ، فيكون الله تعالى مصنوعاً لا صانعاً ، مخلوقاً لا خالقاً . وهذا
محال فيطل ما أدى إليه وهو كونه جسماً ، وثبت نقيضه وهو أنه
ليس بجسم .

ويرد الفزالى على من سعى الله جسماً (٢) ، دون إرادة معنى
التأليف من الجواهر المتحيزة : بأن ذلك مرده كذلك إلى اللغة والشرع .
ولا دخل للمقل في هذا لأن إطلاق الألفاظ والأسماء من الأمور
الاصطلاحية . وموقف اللغة والشرع قد سبق بيانه في نفى الجوهرية .

(١) الاقتصاد : ص ٤٢ .

(٢) الذين أطلقوا الجسيمة على الله تعالى ينقسمون إلى قسمين :-

أ - المشبهة : وهم الذين جعلوا الله جسماً كسائر الأجسام .

ب - الكرامية : الذين قالوا بأن الله جسم ، وعنوا بالجسم الموجود .

" راجع المواقف : للجرجاني " الموقف الخامس في الإلهيات "

ص ٣١ وما بعدها .

ويقوم الغزالي نفس الدليل في كتاب الإحياء مضيفاً إليه قوله :^(١)
" لأن كل جسم مختص بحيز ، ومركب من جوهر ، والجوهر
يستحيل خلوه من الافتراق والاجتماع ، والحركة والسكون ، والهيئسة
والمقدار ، وهذه سمات الحدوث . ولو جاز أن يعتقد أن صانع العالم
جسم ، لجاز أن يعتقد الإلهية للشمس والقمر ، أو لشيء آخر
من أقسام الأجسام . فإن تجاسر متجاسر على تسميته تعالى جسماً -
من غير إرادة التأليف من الجواهر - كان ذلك ظلماً في الاسم ، مع
الإصابة في نفي معنى الجسم " (٢) .

خامساً - نفي العرضية :-

يقرر الغزالي " أن صانع العالم ليس بعرض " (٣) .
ويعني بالعرض هنا : ما يستدعي وجوده ذاتاً - جسماً أو
جوهرًا - يقوم به . ويقوم استدلاله على دعواه بأنه لو كان عرضاً لكان
حادثاً . ذلك لأن العرض يحتاج إلى جسم أو جوهر يقوم به ،
وبما أن الجواهر والأجسام حادثة ، فإن ما يحل فيها يكون حادثاً
كذلك ، وكونه تعالى حادثاً باطل ، فيبطل ما أدى إليه ، وهو
كونه عرضاً ، وثبت نقيضه وهو أنه ليس بعرض .

(١) الإحياء : " قواعد العقائد " ١/١٠٢ .

وقد أثار الغزالي كذلك هذه الدعوى في " روضة الطالبين " وذكر
بإيجاز موقف الكرامية والحنابلة والأشاعرة والمعتزلة من نفي الجسمية :
انظر ص ٥٥ .

(٢) نرجى التعليق على نفي الجسم بعد أن نذكر نفي العرضية .

(٣) الاقتصاد : ص ٤٣ .

أما إذا أريد بالعرض ما هو صفة لذات غير متحيزة :
فلا ينكر الفزالي ذلك ، لأنه يثبت الصفات لله ، وهو ذات فيسر
متحيزة . " وان فهم من العرض ما هو صفة لشيء ، من غير أن يكون
ذلك الشيء متحيزا ، فنحن لا ننكر هذا ، فإننا نعدل على صفات
الله تعالى " (١) .

ومع عدم إنكار ذلك فإنه لا يجوز إطلاق اسم العرض على الله
تعالى ، لأن العرض صفة . ويرد هنا سؤال : ولماذا يسمى الله
تعالى بالصانع والفاعل ، وهما من قبيل الأوصاف ؟

ويجيب الفزالي عن ذلك بأن الصانع والفاعل ليست صفات
أو أعراض ، وإنما يدل كل منها على ذات متصفة بالصنع أو الفعل .
" وإن أراد الصانع بالعرض معنى آخر غير الحال في الجسم ، وغير
الصفة القائمة بالذات ، كان الحق في منعه للغة أو الشرع ،
لا للعقل " (٢) .

وقد تقدم حكم اللغة والشرع في ذلك (٣) .

هذا وقد ذكر الفزالي دليلا آخر على نفيه للمرضية في الإحياء
مورداه : أنه لو كان عرضا للزم أن يحل في جسم ، فيلزم أن يكون
هذا الجسم موجودا قبله ، وهذا باطل ، لأن الله تعالى كان موجودا
وحده ، ثم أحدث الأجسام والأعراض .

(١) الاقتصاد : ص ٤٣ .

(٢) المصدر السابق : ص ٤٤ .

(٣) راجع ما ذكر في نفى الجوهرية .

ثم يضيف دليلا ثالثا حاصله : أنه ثبت علمه وقدرته وإرادته
" وهذه الأوصاف مستحيلة على الأعراض ، بل لا تعقل إلا لموجود
قائم بنفسه ، مستقل بذاته " (١) .

كما ذكر في " معارج القدس " دليلا موجزا على أن الله
ليس بعرض مؤداه : أنه لو كان عرضا ، لتعلق بالجسم ، ولو تعلق
بالجسم للزم عدمه بانعدام الجسم ، لأن الجسم لا بد أن يعدم . (٢)

موقف السلف من نفى الجسمية والعرضية :

ما سبق تبين أن هناك اتجاهين في قضية الجسمية والعرضية ،
فهناك المبتنون ، وهناك النافون . أما الرأي الثالث فهو رأي السلف ،
الذي يخطئ " الرأيين كليهما لغة وعقلا وشرعا .

١ - فأهل اللغة : لم يذكروا من معاني الجسم سوى اللفظ
والكثافة ، ولم يتمرضوا للوازم هذا اللفظ - من التحيز والجهة -
التي ذكرها المتكلمون ، والفلاسفة ، والرافضة (٣) .

يضاف إلى ذلك أن معاني الألفاظ يجب أن تكون مفهومة
لعامة الناس ، ولا يقتصر فهمها على فئة معينة ، كذلك الألفاظ
- من جواهر وأعراض - التي ذكرها المتكلمون في تعريفهم
للجسم .

(١) الإحيا : (قواعد العقائد) : ١٠٧/١

(٢) معارج القدس : للفرزالي ص ١٦٣ يتصرف .

(٣) المقصود بالرافضة : فرق الشيعة العشرين التي تفرعت عن الزيدية ،

والكيسانية ، والامامية . أنظر " الفرق بين الفرق " للبيضاوي : ص ٢١

وما بعدها .

٢ - ومن ناحية العقل : فإن قول المتكلمين بأن العقل يلزم أن يكون المشار إليه مركبا من الجواهر الفردة ، أو المادية والصورة ، وبناءً هم على ذلك رأيهم في نفي الجسمية ، أمر غير متفق عليه من جميع المتكلمين . فقد أنكروه الضاربية (١) والنجارية (٢) .

٣ - ومن ناحية الشرع : فإنه لم يرد في الشرع ما يدل على إثبات الجسم أو العرض ، كما لم يرد نص ينفي ذلك . ولم يؤثر عن أحد من الصحابة - رضي الله عنهم - أنه تكلم بهذه الألفاظ - لا نفيا ولا إثباتا - فالقول بهذه الألفاظ أمر بدعي .

على أن هذه الألفاظ مجملة : فالحكم بشيئها قد يؤدى إلى وصف الله تعالى بزمان لا تليق بذاته ، كالتناهي والتحيز . كما أن الحكم بنفيها قد يقود إلى تعطيل بعض الصفات التي وصف الله بها نفسه ، أو وصفه بها رسوله ، كالأستواء والنزول ، وغير ذلك من الأفعال .

لهذا كله التزم السلف الصالح بعدم الخوض في هذه الأمور ، والتزموا بما جاء به الشرع - في الإثبات والنفي على حد سواء - وقد أجمل شيخ الإسلام ابن تيمية موقف السلف بقوله : - " إن ما أورده المتكلمون من معان للجسم باطل ؟ "

(١) هم أتباع ضرار بن عمر ، ولهم آراء وافقوا في بعضها المعتزلة والنجارية والأشاعرة . راجع " الفرق بين الفرق " للبغدادي ص ٢١٣ ، ٢١٤ .

(٢) هم أتباع الحسين بن محمد النجار ، وهم ثلاث فرق : البرغوثية ، والزعفرانية ، والمستدركة . المصدر السابق : ص ٢٠٧ .

أما في اللغة : فقد ثبت أن أهل اللغة لا يسمون كل ما يشار إليه جسما . وهكذا نقل عنهم أهل العلم بلسانهم - كالأصمعي ، وأبي زيد الأنصاري ، وغيرهم - نقله الجوهرى وغيره .

قال أبو زيد : الجسم : الجسد ، وكذلك الجثمان .

وقال الأصمعي : الجسم والجثمان : الجسد . والجثمان :

الشخص . والأجسم : الأضخم بالبدن .

وقال ابن السكيت : تجسمت الأمر : أى ركبته أجسمه . فمعنى

الجسم عندهم متضمن معنى الغلظ والكثافة ، لا معنى كونه يشار

إليه . وكذلك لم يقصدوا بذلك كونه مركبا من الجواهر المفردة ، أو من

المادة والصورة - كما ادعى بذلك طوائف من أهل الكلام النفاة - أن الجسم

في اللغة : هو المركب المولف . فهذا لا يوجد في لغة العرب البتة .

كما أن أهل اللغة لا يسمون كل ما كان له مقدار : أصغر ،

أو أكبر من غيره جسما . ولم ينقل عنهم أنهم يسمون الهواء ، أو الروح

الإنسانية جسما ، فليس كل ما هو مركب عندهم من الأجزاء يسمى جسما .

وأما في العقل . فيقال لهم : إن كل ما يشار إليه بأنه

هنا أو هناك ، فإنه مركب من الجواهر المنفردة ، أو من المادة والصورة .

فهذا بحث عقلى : وأكثر عقلا بنى آدم من أهل الكلام وغيرهم ينكرون

أن يكون ذلك مركبا من الجواهر المنفردة ، أو من المادة والصورة .

وإنكار ذلك قول ابن كلاب (١) - وهو إمام الأشعرى - في مسائل

(١) هو أبو محمد " عبد الله بن سعيد القطان " الطلقب بابن كلاب

- كخطاف - وزنا ومعنى لقب به لأنه كان يجتذب سامعيه

كما يجتذب الخطاف الشيء . وكان من أكابر علماء الكلام

الصفات ، وهو قول الهشامية (١) ، والنجارية ، والضرارية ، وبعض
الكرامية (٢) .

أما بطلان ذلك شرعا : فهم سلوم أنه لم ينقل عن أحد من الأنبياء ،
والصحابة ، ولا التابعين ، ولا سلف الأمة أن الله جسم ، أو أنه
ليس بجسم ، بل النفي والإثبات بدعة في الشرع . فالشرع ليس
فيه ذكر هذه الأسماء في حق الله تعالى - لا نفيا ولا إثباتا - بل قول
القاتل : إن الله جسم ، أو ليس بجسم ، أو جوهر ، أو ليس بجوهر ،
أو متحيز ، أو ليس بمتحيز ، أو في جهة ، أو ليس في جهة ، أو تقوم
به الأعراض والحوادث ، أو لا تقوم به ، أو نحو ذلك . كل هذه
الأقوال محدثة بين أهل الكلام المحدث ، لم يتكلم السلف والأئمة
فيها - لا بإطلاق النفي ، ولا بإطلاق الإثبات - بل كانوا ينكرون على
أهل الكلام الذين يتكلمون بمثل هذا النوع في حق الله تعالى - نفيا وإثباتا -

=== في عصر المأمون ، وله مساجلات مع المعتزلة في مجلسه ،
وينسب إليه قوله في الصفات : لا هو ولا غيره ، وقوله بحدوث
كلام الله . وهو أخو يحيى بن سعيد القطان المحدث ، وصاحب
الجرح والتعديل .
راجع طبقات الشافعية الكبرى : للسبكي ٥١/٢ طبعة بيروت الثانية
بدون تاريخ .

- (١) الهشامية : فرقتان ، فرقة تنسب إلى هشام بن الحكم الرافض .
والثانية تنسب إلى هشام بن سالم الجواليقي ، وكلتا الفرقتين
تقول بالتجسيم والتشبيه . (الفرق بين الفرق : ص ٦٥) .
(٢) ينسبون إلى أبي عبد الله ابن كرام السجستاني ، الذي زعم أن
الله جسم ، له حد ونهاية . "المصدر السابق : ص ٢١٦" .

والألفاظ التي لا أصل لها في الشرع ، فلا يجوز تعليق المدح والذم ،
والإثبات والنفي على معناها ، إلا أن يبين أنها توافق الشرع . والألفاظ
التي تعارض بها تلك النصوص من هذا القبيل ، كلفظ الجسم والحيـز
والجهة ، والجوهر والعرض .^(١)

سادسا : نفى الجهة :

يقرر الفزالي - كما قرر سائر الأشاعرة والمعتزلة والجهمية - أن
الله تعالى ليس في جهة من الجهات الست بقوله : " ندعى أنه ليس
في جهة مخصوصة من الجهات الست " (٢) فلا يقال : إنه فوق العالم
ولا تحته ، ولا عن يمينه أو شماله ، ولا أمامه أو خلفه .
ويبنى الفزالي استدلاله على دعواه بأن كل ما هو في جهة ،
فلا بد أن يكون في حيز ، والذي يكون في الحيز : إما أن يكون
جوهرًا قائمًا بنفسه ، وإما أن يكون حالًا في جوهر . فالجوهر تحيزه
بنفسه ، وتحيز العرض تابع لتحيز الجوهر . وما دام قد نفى عن الله
تعالى الجوهرية والعرضية ؛ فذلك يستلزم نفى الجهة " فإن أراد
الخصم أحدهما دل على بطلانه ما دل على بطلان كونه جوهرًا أو عرضًا " (٣)

(١) مجموع الفتاوى : لابن تيمية ٤٢٠/٥ - ٤٢٣

انظر " منهاج السنة " لابن تيمية : ٢٠٣/١ - ٢٤٧ المطبعة
الأميرية بحضر سنة ١٣٢٢ هـ

وانظر " تلبيس الجهمية " ٤٧٧/١ لابن تيمية .

وانظر " درر " تعارض العقل مع النقل " لابن تيمية ٢٣٠/١

وانظر " شرح حديث النزول " لابن تيمية : ص ٢٣ طه المكتب
الإسلامي سنة ١٣٩٧ هـ .

(٢) الاقتصاد : ص ٤٤ .

(٣) الاقتصاد : ص ٤٤ .

ويضيف الفزالي استدلالين آخرين على نفى الجهة : فإنه لو كان في جهة لاحتاج إلى مخصص يخصصه بالجهة التي يكون فيها ، وذلك محال :

" لا " ن ذلك يطرق الجواز إليه ، ويحوجه إلى مخصص يخصصه بأحد وجوه الجواز " (١) على أن اختصاصه بجهة معينة يستلزم التقدير بمقدار : لأنه تعالى سيكون محازيا لجسم العالم " وكل محاز : فإما أصغر منه ، وإما أكبر ، وإما مساوٍ . وكل ذلك يوجب التقدير بمقدار فيحتاج إلى مقدّر ومخصص " (٢) .

ويناقش الفزالي القائلين بالجهة ، وأن الله - سبحانه وتعالى - قد اختص بجهة فوق : لأنها أشرف الجهات . بدليل رفع الوجوه والأيدي إلى السماء عند الدعاء . كما أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - سأل الجارية الخرساء : أين الله ؟ فأشارت إلى السماء ، فحكم بإيمانها . ويرد على هؤلاء : فيذكر أن التوجه إلى السماء أثناء الدعاء ليس لأن الله تعالى في جهة فوق ، وإنما لإظهار التعظيم لله بالإشارة الحسية المطابقة لما في القلب من اعتقاد عظمة الخالق " وتعظيم القلب بالإشارة إلى علو الرتبة عن طريق المعرفة والاعتقاد ، وتعظيم الجوارح بالإشارة إلى جهة العلو ، الذي هو أعلى الجهات وأرفعها " (٣) .

(١) الاقتصاد : ص ٤٥ .

(٢) المصدر السابق : ص ٤٦ .

(٣) المصدر السابق : ص ٤٨ .

وأما حكمه — صلوات الله عليه — بالإيمان للجارية + فذلك
لأن الجارية كانت خرسا * ، فأشارتها إلى السماء ليست لأن الله فسى
السماء ؛ ولكن لأن مرتبة الله عالية * إذ ظهر أن لا سبيل للخرس إلى
تفهم علو المرتبة إلا بالإشارة إلى جهة العلو " (١) .

ويرى الغزالي أن نفى الجهة يثير إشكالا حاصله : أن الله
تعالى إذا لم يكن في جهة من الجهات ؛ فيلزم ألا يكون داخل العالم ،
ولا خارجه ، ولا متصلا به ، ولا منفصلا عنه . وذلك كله محال .

ويحاول أن يتخلص من هذا الإشكال ، فيقرر : أن الموجود
الذى يقبل الاتصال إذا قيل : أنه ليس متصلا ولا منفصلا ، كان هذا
القول باطلا .

كما أن الموجود الذى يقبل الاختصاص بالجهة ، فوجوده
— مع خلو الجهات الست عنه — محال . " فأما موجود لا يقبل الاتصال
والانفصال ، ولا الاختصاص بالجهة ، فخلوه عن طرفى النقيض
غير محال " (٢) .

وقد قرر الغزالي — فيما سبق — أن الله ليس بجوهر ولا بهيكل ،
وبناء على ذلك لا يكون متحيزا إلى جهة ، فلا مانع عنده من أن يقال :
إنه تعالى ليس داخل العالم ، ولا خارجه ، ولا متصلا به ، ولا منفصلا
عنه . وهنا يثير الغزالي إشكالا آخر مؤداه : أن هذا الموجود
— الذى ليس في داخل العالم أو خارجه — غير مفهوم .

(١) الاقتصاد : ص ٤٩ .

(٢) المصدر السابق : ص ٥٠ .

ويحاول مرة أخرى أن يحل هذه المشكلة ، فيتساءل : ما المراد بالقول بأنه غير مفهوم ؟ إن كان المقصود بذلك : أنه غير مقصور ، ولا متخيل ، ولا داخل الوهم ، فهذا صحيح ، لأنه لا يدخل في دائرة التصور والخيال والوهم إلا جسم له قدر ولون .

أما إن قصد بهذه العبارة — غير مفهوم — أنه غير معقول — أى ليس معلوماً بدليل العقل — فالجواب أن ذلك محال " إن قدمنا الدليل على شئوته ، ولا معنى للمعقول إلا ما اضطر العقل إلى الانحياز للتصديق به ، بموجب الدليل الذى لا يمكن مخالفته . وقد تحقق هذا . (١)

هذا وقد تعرض الفزالي لنفى الجهة في عدد من مؤلفاته على سبيل الإجمال ، ولكننا نجدّه يبسط القول في " قواعد العقائد " مضيفاً إلى ما ذكره في الاقتصاد : أن الجهات كلها مخلوقة لله ، وقد أحدثها بواسطة خلق الإنسان ، فحدث اسم الفوق لما يلي جهة الرأس ، واسم الأسفل : لما يلي جهة الرجل . وخلق للإنسان اليدين ، فحدث اسم اليمين للأقوى ، واسم الشمال لما يقابله ، وتسمى الجهة التى تلى اليمين يمينا ، والأخرى شمالا ، وخلق للإنسان وجهاً ذاعينين يبصرنهما ، فحدث اسم القدام للجهة التى يتقدم إليها ، واسم الخلف : لما يقابلها . ويستخلص من هذا كله ما يأتي :—

١ — الجهات كلها حادثة بحدوث الإنسان ، وخلقها طمس هذه الصورة .

٢ — الله تعالى هو المحدث للجهات ، فكيف كان في الأزل ؟ وكيف يصير مختصاً بجهة بعد أن لم يكن ؟

(١) الاقتصاد : ص ٥١ .
(٢) راجع روضة الطالبين — القصور المعوالى : ٥٥ / ٤ ، ٧٩٠ وممارج القدس " ص ١٦٣ .

- ٣ - إن الجهات تنسب إلى الجوارح ، والله تعالى - كما يرى الغزالي - منزّه عن الجوارح والجسمية .
- ٤ - لو كان الله تعالى في جهة لكان محاذيا للعالم ، والمعادى للجسم إما أن يكون أكبر منه ، أو أصغر ، أو مثله ، وهذا كله محوج إلى مقدر (١) .

هكذا رأينا الغزالي يقول بنفى الجهة عن الله تعالى . ونحن نرى أن ذلك يخالف رأى السلف ، لأن نفي الجهة لسم يصح به الشرع ، وإنما صح بالفوقية والعلو . وقد علمنا أن السلف لا يقولون شيئا لم يرد به الشرع - لا نفيا ولا إثباتا - .

ولسنا مع الغزالي فيما انتهى إليه استدلاله من أن الله ليس في داخل العالم ولا خارجه ، لأن ترديد مثل هذا الكلام يثير الشبه والباطيل ، ويزعزع عقيدة الخلق . وكأني بشيخ الإسلام يعنى أبا حامد حين يقول :

* ولم يقل أحد منهم - يعنى سلف الأئمة - أن الله ليس في السماء ، ولا أنه ليس على العرش ، ولا أنه في كل مكان ، ولا أن جميع الأماكن بالنسبة إليه سواء ، ولا أنه لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصل ولا منفصل ، ولا أنه لا تجوز الإشارة الحسية إليه بالأصابع ونحوها * (٢) .

- (١) أحياء علوم الدين : قواعد المقائد : ١٠٧/١ بتصرف .
- (٢) مجموع الرسائل : لابن تيمية ص ٤١٩ ، ٤٢٠ ، مطبعة محمد علي صبيح القاهرة سنة ١٣٨٥ هـ .

وما يشيره الفزالي من أن الجهة يلزمها التحيز والجسمية إنمما يخضع لمقاييس البشر ، وإلى النظرة الضيقة التي تسوى بين صفات الله وصفات الخلق ، ولا يلزم من كون الإله الأعلى فوق السموات أن يكون جسما ، أو متحيزا . ويسعد وأن الجارية الخرساء كانت أكثر تعظلا من الكثيرين ، فهي حين أشارت إلى السماء لم تكن تقصد إلا العلو من غير تخصيص بالأجسام أو الحلول فيها . ولنستمع إلى شيخ الإسلام ، وهو يحسم النزاع ، ويعيد الأمر إلى نصابه :

” لما كان قد استقر في نفوس المخاطبين أن الله هو العلى الأعلى ، وأنه فوق كل شئ ” ، وكذلك الجارية لما قال لها : أين الله ؟ قالت : في السماء . إنما أرادت العلو — مع عدم تخصيصه بالأجسام المخلوقة وحلوله فيها — وإذا قيل : العلو ؛ فإنه يتناول ما فوق المخلوقات كلها ، فما فوقها كلها هو في السماء ، ولا يقتضى هذا ظرف وجود يحيط به ، إذ ليس فوق العالم شئ موجود إلا الله ، كما لو قيل : العرش في السماء ، فإنه لا يقتضى أن يكون العرش في شئ آخر موجود مخلوق ” (١)

(١) الرسالة التدمرية : لابن تيمية ص ٢٨ ط ٣ سنة ١٤٠٠ هـ الناشر : قصي محب الدين الخطيب . القاهرة .

وقد استدلل شيخ الإسلام على أن في بمعنى على بقوله تعالى : ” ولا تُصلبنكم في جذوع النخل ” (طه : ٧١) وقوله تعالى : ” فسيروا في الأرض ” (آل عمران : ١٣٧ ، النحل : ٣٦) وقوله ” فسيحوا في الأرض ” (التوبة : ٢) وهذا بمعنى قوله تعالى ” أأنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور ” (الطك : ١٦) راجع المصدر السابق : ص ٢٧ ، ٢٨ .

والغزالي قد قرر - كما فصل في قواعد العقائد - أنه يريد بالجهة الحادثة التي أوجدها الله بعد خلق الإنسان - وهذا المعنى فالغزالي محق فيما قال . ولا ننازعه في ذلك ، لأن الله تعالى لا يدخل في المخلوقات (١) . وخلافاً معه يدور فقط حول اللفظ الذي لم يرد في الشرع ، ولم ينطق به السلف . أما من يريد بالجهة ما وراء العالم فهو مبطل ، ولا يحق لـه أن ينفي عن الله الجهة بهذا المعنى ، لأن الله تعالى فوق العالم وفوق كل شىء .

والى ذلك يشير شيخ الإسلام حين يقول :

" فلفظ الجهة يراد به شىء موجود ، فيكون مخلوقاً - كما إذا أريد بالجهة نفس العرش ، أو نفس السموات - وقد يراد بالجهة ما فوق العالم . ومعلوم أنه ليس في النصوص إثبات لفظ الجهة ولا نفيه ، كما في إثبات الملو ، والاستواء ، والفوقية ، والمروج إليه ، ونحو ذلك .

وقد علم أنه ما تم موجود إلا الخالق والمخلوق ، والخالق مابين للمخلوق - سبحانه وتعالى - ليس في مخلوقاته شىء من ذاته ، ولا في ذاته شىء من مخلوقاته . فيقال لمن نفى الجهة : أتريد بالجهة أنها شىء موجود مخلوق ؟ فالجواب ليس داخلاً في المخلوقات . أم تريد بالجهة ما وراء العالم ؟ فلا ريب أن الله فوق العالم ، مابين للمخلوقات .

(١) ولكن كان عليه أن يوضح أن الفوقية تعنى أن الله فوق العالم وفوق كل شىء وفوق السماء ، لأن الله أثبت ذلك بقوله : " أأنتم من في السماء " - على ما ذكرناه - .

كذلك يقال لمن قال الله في جهة : أتريد بذلك
أن الله فوق المسالم ؟ أوتريد أن الله داخل في شيء*
من المخلوقات ؟

فإن أردت الأول فهو حق ، وإن أردت الثاني
فهو باطل* (١) .

(١) مجموع الفتاوى : لابن تيمية : ٤١/٣ ، ٤٢ .

الفصل الثالث

الوحدانية

- ١ — توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية .
- ٢ — اتجاه الأشاعرة إلى الاستدلال على توحيد الربوبية .
- ٣ — معنى الوحدانية عند الغزالي .
- ٤ — الاستدلال على وحدانية الله .
- ٥ — الغزالي لم يتعرض لتوحيد الألوهية .
- ٦ — توحيد الخواص طبقية صوفية .
- ٧ — التوحيد كما يقرره السلف .
- ٨ — الغزالي لم يقل بوحدة الوجود ، ويهاجم القائلين بذلك .
- ٩ — عودة الغزالي إلى منهج القرآن الكريم .

الفصل الثالث

الوحدانية

تمهيد :- توحيد الربوبية ، وتوحيد الألوهية :-

يجدر بنا قبل أن نتعرض لرأى الغزالي في وحدانية الله تعالى ، واستدلالة عليها ، أن نذكر رأى السلف فى معنى الوحدانية ، لنسرى إلى أى مدى قرب رأيه من موقف السلف ، أو ابتعد ، ولنستطيع المقارنة على وجه صحيح . يقرر السلف أن توحيد الله - سبحانه وتعالى - نوعان :-

١ - توحيد الربوبية : ومعناه : الإقرار بأن الله هو المنفرد بخلق الكائنات كلها ، وليس هناك أحد يشاركه فى هذا الخلق .

وهذا التوحيد مركز فى فطرة الإنسان . يقول شمسارح الطحاوية (١) :-

" توحيد الربوبية ، كالإقرار بأنه خالق كل شىء " ، وأنه ليس للعالم صانعان متكافئان فى الصفات والأفعال ... وهذا التوحيد لم يذهب إلى نقيضه طائفة معروفة من بنى آدم ؛ بل القلوب مبطورة على الإقرار به أعظم من كونها مبطورة على الإقرار بغيره من الموجودات ، كما قالت الرسل فيما حكى الله عنهم (قالت رسلهم أفى الله شك فاطر السموات والأرض) ."

(١) شرح الطحاوية : ص ١١ .

(٢) سورة إبراهيم : الآية ١٠ .

والمشركون من العرب كانوا يقولون بتوحيد الربوبية ، وأن
خالق السموات والأرض واحد ، كما أخبر الله تعالى عنهم
بقوله : (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله)
ولم يكن المشركون يعتقدون أن الأَصْدَامَ مشا ركة لله في خلق
العالم ، بل كانوا يرددون قولهم — على ما ذكر الحق جل
وعلا — " ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زُلْفَى " (٢) .

٢ — توحيد الألوهية : ومعناه أن المستحق للعبادة هو
الله وحده . وهذا التوحيد يستلزم توحيد الربوبية ، فإن
المستحق للعبادة هو الخالق للمخلوقات ، القادر على إيجادها
وإعدامها ، وأما سائر المخلوقات فلا تستحق عبادة ولا تعظيم .
والرسل جميعا دعوا إلى توحيد الألوهية ، والكعب السماوية
كلها نزلت به . " فعلم أن التوحيد المطلوب هو توحيد
الألوهية الذي يتضمن توحيد الربوبية " (٣)

ويوافق الأشباغة على أن توحيد الألوهية هو المطلوب ، يقول
صاحب المواقف : " واعلم أنه لا مخالف في هذه المسألة — يقصد توحيد
الربوبية — إلا الشنوية (٤) دون الوثنية : فإنهم لا يقولون بوجود
إلهين واجبي الوجود ، ولا يصفون الأوثان بصفات إلهية — وإن أطلقوا

-
- (١) سورة لقمان : الآية ٢٥ .
(٢) سورة الزمر : الآية ٣ .
(٣) راجع شرح الطحاوية : ص ١٣ — ١٧ .
(٤) الشنوية : هم القائلون بالاثنتين الأزلين : النور والظلمة . ويزعمون
أنهما متساويان في القدم . إلا أنهما مختلفان في الجوهر ، والمكان
والأبدان والأجناس ، والغير ، والعقل . راجع المل والنحل
للمشهرستاني : ٤٩ / ٢ — ٦٠ .

عليها اسم الآلهة - بل اتخذوها على أنها تماثيل الأنبياء ، أو الزهاد ،
أو الملائكة ، أو الكواكب ، واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة ، توصلاً
بها إلى ما هو إله حقيقة " (١) .

ومع أن الأشاعرة يعلمون ذلك إلا أنهم يفيضون الدعوى ،
والاستدلالات ، والاعتراضات في إثبات توحيد الربوبية ، غافلين
أصل الرسالات ، وأساس الديانات . وقد هذا الغزالي حذو أصحابه ،
وبسط بدوره القول في إثبات دعواه على وحدانية الخالق على ما توضحه
فيما يلي :-

يفسر الغزالي الوحدانية بتفسيرين :-

١ - فقد يراد بالواحد : الذي ليس له مقدار ، ولا كمية ،

ولا يقبل القسمة ، وليس مركباً من أجزاء :

" والبارى - تعالى - واحد ، بمعنى سلب الكمية

المصححة للقسمة . فإنه غير قابل للانقسام ، إذ الانقسام لما

له كمية ، والتقسيم تصرف في كمية بالتفريق والتصغير ،

وما لا كمية له لا يتصور انقسامه " (٢) .

٢ - وقد يراد بالواحد : ما لا نظير له في الرتبة ، ولا ند له :

" كما تقول : الشمس واحدة . والبارى - تعالى - أيضاً

بهذا المعنى واحد ، فإنه لا ند له " (٣) .

(١) شرح المواقف للجرجاني : ص ٧١ ، ٧٢ .

(٢) الاقتصاد : ص ٦٩ .

(٣) المصدر السابق : ص ٦٩ .

ويرى الفزالي أن الله واحد — بالمعنى الأول — بناءً على ما أثبتته من قبل من نفى الجسمية ، فإن الأجسام هي التي تقبل التقسيم ، وما دام الله تعالى ليس جسماً مركباً من أجزاء ، فهو واحد بهذا المعنى .

وقد أفاض الفزالي في إثبات الوحدةانية بالمعنى الثاني — نفى الند والنظير — فمعناه — عند الفزالي — أن الله سبحانه هو الخالق وحده ، وأن ما سواه مخلوق له .

وقد استدلل على ذلك بأنه لو كان لله شريك لكان إما صائلاً له في كل الوجوه ، أو أقل منه ، أو أرفع منه . وهذا كله محال .

أ — أما استحالة المثلية من كل الوجوه ، فذلك لأن المماثلة من كل وجه لا تتفق مع الاثنينية ؛ فإن لم يكن تغاير لم تكن الاثنينية معقولة ولوجاز أن يقال : هما اثنان — ولا مفايرة — لجاز أن يشار إلى إنسان واحد ، ويقال : إنه إنسانان ؛ بل عشرة ، وكلها متساوية متماثلة في الصفة ، والمكان ، وجميع الموارض واللوازم من غير فرقان ، وذلك محال بالضرورة* (١) .

ب — وأما استحالة أن يكون الند أرفع منه — سبحانه وتعالى — فذلك مستحيل أيضاً ، لأن الإله هو أجل الموجودات وأرفعها ؛ ومحال أن يقال : مخالفه يكون أرفع منه ؛ فإن الأرفع هو الإله ، والإله عبارة عن أجل الموجودات وأرفعها ، والآخـ

المقدّر ناقص ، ليس بالإله ، ونحن إنما ننزع العدد فليس
الإله . والإله هو الذى يقال فيه بالقول المطلق : إنه
أرفع الموجودات وأجلّها (١) .

ج — وبهذا يتبين أيضا بطلان الفرض الثالث ، وهو أن الله
أقل كمالا من الله — تعالى — لأن الأقل لا يكون إلهًا .
وفى صورة عدّة افتراضات يسوق الفزالي ما يسمى بدليل
التمايز والتوافق بطريقته الخاصة ، وعلى ما ألفناه
فى نهاية كل بحث من مباحثه . ونستخلص من رده على
هذه الافتراضات — أو الشبه التى يؤدى مضمونها إلى تعديد
الآلهة — ما يلى : —

١ — يستحيل وجود إلهين أحدهما خالق للسماء ، والآخـر
خالق للأرض ، أو أحدهما خالق للجماادات ، والآخـر خالق
للحيوانات والنبات ، أو أحدهما خالق للخير ، والآخـر
خالق للشر ، أو أحدهما خالق للجواهر ، والآخـر خالق
للأعراض . فهذه المخلوقات لا تخرج عن أن تكون إما جواهر ،
وإما أعراض :

فأما أن يتقاسم الخالقان — المفروضان — جميع الجواهر
والأعراض ، وإما أن يختص أحدهما بالجواهر كلها ، ويختص
الآخر بالأعراض كلها . وكلا الاحتمالين باطل .

أما بطلان الاحتمال الأول : فلو فرض أن أحدهما اختص
بالسماء بجميع جواهرها وأعراضها ، وأن الآخر اختص بالأرض
كذلك . فأما أن يكون خالق السماء قادرا على خلق الأرض ، أو

لا يكون : فإن كان قادرا على ذلك تحققت المثلية ، وهذا محال - على ما سبق - وأيضا لا تكون نسبة الأرض إلى أحد القادرين بأولى من نسبتها إلى الآخر . وإن كان غير قادر على خلق الأرض . فهذا محال : لأن الجواهر - في السماء والأرض - متماثلة ، وتحيّزاتها كذلك ، فكيف تمجّز القدرة عن خلق بعض الجواهر دون البعض ؟

وأما بطلان الاحتمال الثاني : وهو أن يختص أحدهما بالجواهر كلها ، والآخر بالأعراض كلها ، فذلك باطل من وجهين :

أ - إن الأجسام والأعراض متلازمان في الوجود ، ولا يتصور وجود أحدهما دون الآخر .

ب - ماذا لو أراد خالق الأعراض أن لا يخلقها ، أو العكس : بأن أبى خالق الأعراض أن يخلقها للجواهر أو أبى خالق الجواهر أن يخلقها للأعراض التي يريد لها الآخر ، فيؤدى هذا إلى التمانع ، فيكون كل منهما عاجزا ، والحاجون لا يكون إليها (١) .

٢ - يستحيل وجود الهين متفقين بحيث يساعد كل منهما الآخر :

لأن هذه المساعدة إما مسكة ، وأما واجبة : فإن كانت مسكة ، كان تركها كذلك ممكنا ؛ فيؤدى هذا إلى تعذر وقوع الفعل ، ومن يتعذر عليه وقوع الفعل لا يكون إليها .

(١) الاقتصاد : ص ٧٢ ، ٧٣ بتصرف .

وإن كانت واجبة كان كل منهما مضطراً إلى الخلق بدون
اختيار ، وكان غير قادر على ترك الخلق ، ولا يخفى أن الإله
خالق مختار قادر :

"وعلى الجملة فترك المساعدة إن كان ممكناً ؛ فقد تمعذر
الفعل ، وبطل معنى القدرة ، والمساعدة إن كانت واجبة صار
الذى لا بد له من مساعدة مضطراً لا قدرة له " (١) .

٣ — يستحيل وجود إلهين أحدهما خالق للخير ، والآخر خالق
للشر ، وما يقال من اختلاف طبيعة الخير والشر قول باطل ؛
فالشر ليس شراً لذاته ؛ كما أن الخير كذلك ، فلا إحراق مثلاً
شر بالنسبة للمؤمن ، وغير بالنسبة للكافر ، وهذا يرجع إلى
الإرادة والقصد . فقد حكيم على الإحراق تارة بأنه خير ،
وتارة بأنه شر مع أن طبيعة الإحراق واحدة .

فالقادر على إحراق الكافر عند امتناعه عن النطق بالشهادتين ؛
قادر على إحراق المؤمن — إذا أراد — ذلك لأن القدرة
على أحد المتماثلين مساوية للقدرة على الآخر (٢) .
ويختتم الفزالي بحث الوحدانية في الاقتصاد بقوله : —

"وعلى الجملة ، كيفما فرض الأمر ، تولد منه اضطراب وفساد ،
وهو الذى أراد الله — سبحانه — بقوله (لو كان فيهما
آلهة إلا الله لفسدتا) (٣) فلا مزيد على بيان القرآن " (٤) .

(١) الاقتصاد : ص ٧٣ .

(٢) المصدر السابق : ص ٧٣ ، ٧٤ بتصرف .

(٣) سورة الأنبياء : الآية ٢٢ .

(٤) الاقتصاد : ص ٧٤ .

وهكذا عرض الفزالي موقفه من إثبات وحدانية الله تعالى ،

فالإلى أى مدّى وُفق في استدلاله ، وما موقع آرائه من رأى السلف ؟

أولا : سبق أن ذكرنا منهج السلف في صفة الوحدانية ، وكيف يواجهون همهم إلى إثبات وحدانية الألوهية ببسط القول في توجيه الخلق إلى أفراد المعبود بالعبادة دون غيره ، فهذا ما يحتاجه المسلمون ؛ حتى يتخلصوا من كل شوائب الشرك ، واللجؤ إلى غير الله ، وتظهر عقيدتهم من كل لون من ألوان المعبودية لغير فاطر السموات والأرض . وقد رأينا الفزالي في الاقتصار ، لم يُشر - من قريب أو بعيد - إلى هذه الناحية الحظيصة في الجانب المقائدى ؛ بل راح يُطيل القول ، ويبسط الاستدلالات على أن الخالق واحد ، في الوقت الذى يعلم فيه أن الناس جميعا بفطرتهم التي فطرهم الله عليها يؤمنون إيمانا راسخا بوحداية الخالق .

وقد حاول أبو حامد أن يضيف وفهما أعم وأشمل لصفة الوحدانية في كتابه (روضة الطالبين) فذكر أن التوحيد الكامل أن يصبح التوحيد وصفا لا زما لذات الموحّد ، ولا يكسبون ذلك إلا إذا تحققت أصول خمسة :-

- ١ - أن يمتدّد وجود الباري ؛ ليسرأ من التعطيل .
- ٢ - أن يمتدّد وحدانية الله تعالى ؛ حتى يسرأ من الشرك .
- ٣ - أن ينزه الله تعالى عن كونه جوهرأ أو عرضأ ، وعن لوازم كل منهما ؛ ليسرأ من التشبيه .
- ٤ - أن يمتدّد أن الله تعالى هو البدع - بقدرته واختياره - لكل ما سواه ؛ ليسرأ عن القول بالعلة والمعلول .

هـ — أن يمتد بآن الله مدبر لجميع مبتدعاته ، ليسبراً عن القول بتدبير الطبايع والكواكب والملائكة .

وقول " لا إله إلا الله " بجمع الأصول الخمسة * (١) . وعلى الرغم من هذا التعميم إلا أننا لا نلجأ أية إشارة إلى توحيد الألوهية ، وما ذكره في الأصل الثاني من التوحيد لا يقطع بذلك .

على أن الغزالي قد ذكر في " كتاب الأربعين " أن للتوحيد ثمرة يظهر أثرها في الأعمال ، والتوكل على الله دون غيره . وقد نجد في ذلك ما يشير إلى أن الموحّد ينبغي أن تكون عبادته لله وحده (٢) . ومن هنا نستطيع القول : إن الغزالي يرى أن توحيد الربوبية يقود إلى توحيد الألوهية ، وليس العكس . وليس هذا صحيحاً : لأن المعروف أن مشركي قريش كانوا يؤمنون بوجود الخالق الواحد ، ومع ذلك أشركوا الأوثان في عبادته .

ثانياً : قسم الغزالي في " مشكاة الأنوار " التوحيد إلى قسمين :-

١ — توحيد العوام : ويرى أنه محدود قاصر ، إذ يقتصر على قول لا إله إلا الله .

٢ — توحيد الخواص : وهو أعم وأشمل وأحق :-

" فإنّ لا إله إلا الله توحيد العوام ، ولا هو إلا هو توحيد الخواص . لأن ذلك أعم — وهذا أخص — وأشمل وأحق وأدق ، وأدخل بمصاحبه في الفردانية المحضة ، والوحدانية الصرفة (٣) "

(١) روضة الطالبين للغزالي ، مجموعة القصور الموالي ٣٦/٤ ، ٣٧٤ بتصرف .

(٢) راجع الأربعين في أصول الدين : ص ١٨٠ .

(٣) مشكاة الأنوار : مجموعة القصور الموالي : ٢٢/٢ .

وهذا الاتجاه في فهم التوحيد ، اتجاه صوفي ، يحكم من شأن جمهرة التوحّدين بالله ، وإلا فما معنى أن توحيد الخواص أدق ، إنها طبقة صوفية لم يقل بها أحد من السلف . على أن الغزالي يكان يجاوز الحد ، ويوشك أن يقع فيما وقع فيه غيره من الصوفية حين يقرر أن التوحيد أنواع :-

توحيد العوام ، بما في ذلك المتكلمون الذين لا يتميزون عن العوام إلا بمعرفة الحيل في دفع تشويش المبتدئين — على حد قوله — ويتدرج التوحيد بالوقوف على لبّ الله بروية الأشياء الكثيرة في جملتها ، صادرة عن فاعل واحد . ثم يصل الموحد إلى لبّ اللب — على حد تعبيره — حين لا يرى في الوجود إلا واحدا ، ويعلم أن الموجود واحد " ولا يُفرّق نظره بين السماء والأرض ، وسائر الموجودات ؛ بل يرى الكل في حكم الشيء الواحد . والفناء في التوحيد إنما يقع في هذا التوحيد ، وذلك بأن يصير مستغرقا بالواحد الحق ، حتى لا تلتفت قلبه إلى غيره ، ولا إلى نفسه " (١) . ويسعدو أن الغزالي قصد فطن فجأة إلى خطورة هذا القول الذي يوهّم وحدة الوجود فيستدرك " إن نفس الموحّد المستغرق — من حيث هي نفسه — غير الله " (٢) ثم يوضح أنه يقصد توحيد الفعل وتوحيد الفعل لا يستدعي الفناء في توحيد الذات " (٣)

(١) الأريسين : ص ١٨١ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٨٢ .

(٣) المصدر السابق : ص ١٨٢ .

ويعنى بتوحيد الفعل أن كل ما يقع في هذا الكون بفعل الله الواحد ، وقد وجه شارح الطحاوية نقده إلى الغزالي وأماليه من المتصوفة ، فقال :-

" وإذا عرف أن توحيد الألوهية هو التوحيد الذى أرسلت به الرسل ، وأنزلت به الكتب — كما تقدمت إليه الإشارة — فلا يلتفت إلى قول من قسم التوحيد إلى ثلاثة أنواع ، وجعل هذا النوع توحيداً عاماً ، والنوع الثانى توحيداً خاصاً ، وهو الذى يثبت بالحقائق ، والنوع الثالث توحيداً قائماً بالقدم وهو توحيد خاصة الخاصة ... فلا توحيد أكمل من الذى قامت به الرسل وجاهدوا الأسم عليه ، ولذلك أمر الله سبحانه نبيه أن يقتدى بهم فيه ، كما قال تعالى — بعد ذكر مناظرة إبراهيم قومه فى بطلان الشرك وصحة التوحيد ، وذكر الأنبياء ، من ذريته — (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتدى) (١) ، فلا أكمل من توحيد من أمر رسول الله — صلى الله عليه وسلم — أن يقتدى بهم . وكان صلى الله عليه وسلم — يعلم أصحابه إذا أصبحوا أن يقولوا : أصبحنا على فطرة الإسلام ، وكلمة الإخلاص ، ودين نبينا محمد ، وملّة أبينا إبراهيم حنيفاً مسلماً ، وما كنا من المشركين " (٢) .

" فهذا توحيد خاصة الخاصة الذى من رغب عنه فهو من أسفه السفهاء ، قال تعالى :

(١) سورة الأنعام : الآية ٩٠ .

(٢) شرح الطحاوية : ص ٢٤ .

(ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه ولقد اصطفيناه
في الدنيا وإنه في الآخرة لمن الصالحين . إذ قال له ربه أسلم
قال أسلمت لرب العالمين) (١) * ولا شك أن النوع الثاني
والثالث من التوحيد الذي ادَّعوا أنه توحيد الخاصة ، وخاصة
الخاصة ينتهي إلى الفناء الذي يشمر إليه غالب الصوفية ،
وهو درب خطر يفضي إلى الاتحساد * (٢) .

ثالثا : لم يصرح الخزالي بالقول بوحدة الوجود في الذات ، لكن
هذا الذي قاله في الأربعين وشكاة الأنوار - كما سبق ذكره -
قد يوهم ذلك . ومع أنه طلع علينا بفكرة وحدة الوجود في الفعل
لا في الذات - كما سبق - إلا أن هذا لا يدفعنا إلى القول بأنه
قال بوحدة الوجود بالمعنى الذي فهمه العلاج أو الجنيد
أو غيرهما من أصحاب الشطحات . ولا نستطيع - ونحن في
مجال البحث العلمي - أن نتجنى على الرجل ؛ خاصة
وقد هاجم القائلين بالحلول والاتحاد في معراج السالكين
حين قال * عين الحلول واعتقاده خطأ محض ، وسفاهة
صرفة * (٣) .

(١) سورة البقرة : الآيتان : ١٣٠ ، ١٣١ .

(٢) شرح الطحاوية : ص ٢٥ .

(٣) معراج السالكين : مجموعة القصور الموالى : ١٥٤ / ٣ .

ومع أنه حاول أن يبرر موقف الصوفية الذين ردّوا عبارات ذاهلة
غير واعية فقال أحدهم " ما في الجبة إلا الله " وقال آخر
" سبحانى " إلا أنه لم يفهم من الجرم الذى وقعوا فيه ؛
" فقد وقعوا في أشد ما وقع فيه الفلاسفة ، حين زعموا
أنه لا يقال : الله موجود ، فإن ذلك في زعمهم — يؤدى
إلى دخوله مع الموجودات تحت الجنس " (١) .

رابعا : وإذا ما عدنا إلى استدلال الفزالى في الاقتصار وجدناه بعد
أن يفضل برهان التمانع يذكر أن هذا ما يريده الله بالآية
الكريمة " لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا " (٢) شأنه
في ذلك شأن المتكلمين الذين فهموا الآية بمعنى : لئلا
توجد ، مع أن الله قال ذلك بعد وجودهما . والآية
الكريمة — كما يرى السلف — دليل على توحيد الألوهية ، لا
توحيد الربوبية ، فقد قال — جل شأنه — آلهة ، ولم
يقُل أربابا ، فمعنى الآية لو كان فيهما آلهة معبودون لفسد
نظام الكون كله . فكيف يحكم الفزالى بطريق القطع بأن هذا
ما يريده الله — سبحانه وتعالى — ؟ يقول شارح الطحاوية : —
" وقوله تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) قد
ظن طوائف أن هذا دليل التمانع ، وغفلوا عن مضمون الآية :
فإنه سبحانه أخبر أنه لو كان فيهما آلهة غيره ، ولم يقل : أرباب .

(١) مصراع السالكين : المصدر السابق : ١٥٥/٣ .

(٢) سورة الانبياء : الآية ٢٢ .

وأيضاً فإن هذا إنما هو بعد وجودهما ، أنه لو كان فيهما
— وهما موجودتان — آلهة سواء لفسدتا . وأيضاً فإنه قال :
لفسدتا ، وهذا فساد بعد الوجود ، ولم يقل : لفسد
يوجدان ... فلو كان للعالم إلهان معبودان لفسد نظامه
كله " (١) .

خامساً : على أن أباحامد قد وجه إلى استدلاله في الاقتصاد نقداً
ذاتياً — كما عودنا في إلجام العوام — وهدم هذا المصريح
الذي بناه المتكلمون وتشدقوا به ، في تأويلهم للآية
الكريمة " لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا " وإخضاعهم
معنى الآية لما يخدم برهان التمانع .

فقد قرر في إلجام أن هذا الاستدلال — وبهذا
الأسلوب المعتقد ، الذي يضمن عقول الباحثين ، فضلاً عن
عباد الله البسطاء — يشوش على العقول لأن الفطرة الإنسانية
جبلت على الإيمان بأن الخالق واحد لا شريك له . فمن الخطورة
بمكان ترديد مثل هذه الأدلة التي يتمذر على الكثيرين
فهمها ، مما يؤدى إلى غرس بذور الشك في نفوس الخلق ،
ويكون من العسير بعدئذ إزالة هذا الشك بعد أن يستفحل
الداء ، ويستعصى الدواء . وما يليق بعباد الله البسطاء أن
يقال لهم بأسلوب سهل بسيط : لا ينتظم تدبير المنزل بمدبرين ،
كما أن السفينة تتعرض للغرق إذا تنازع قيادها رُبانان ،

أو يُتلى على سامعهم - دون دخول في تفصيلات
برهان التعانق أو التوافق - قول الحق " لو كان فيهم -
آلهة إلا الله لفسدتا " يقول أبو حامد - رحمه الله -
بعد إذ هداه الله إلى الصواب : " فمن الدليل الظاهر
المفيد للتصديق قولهم : ^{لديهم} تدبير المنزل بمدبرين ، فلو كان
فيهما آلهة إلا الله لفسدتا . فكل قلب باق على الفطرة - غير
مشوش بمماراة المجادلين - يسبق من هذا الدليل إلى فهمه
تصديق جازم بوحداية الخالق . لكن لو شوشه مجادل
وقال : لم يبعد أن يكون العالم بين إلهين يتوافقان على
التدبير ولا يختلفان . فإسماعه هذا القدر يشوش عليه
تصديقه ، ثم ربما يمسرسل " هذا السوء ال ودفعه
في حق بعض الأفهام القاصرة ، فيستولى الشك ، ويتعذر
الرفع " (١) .

-
- (١) إجماع الموام عن علم الكلام : مجموعة القصور الموالى : ١١٧/٢ .
للمزيد من الإيضاح لآراء الفزالي في صفة الوحدانية راجع :
إحياء علوم الدين : قواعد المقائد : ١٠٨/١ .
المقصد الأسنى : ص ١٠٦ ، ١٢٦ ، الواحد والاحد .
المضنون به على غير أهله : القصور الموالى : ١٣٣/٢ .

الفصل الرابع

موقف الفزالي من الصفات الخبرية

- ١ — المقصود من الصفات الخبرية .
- ٢ — العلم بالصفات الخبرية قاصر على العلماء عند الفزالي .
- ٣ — نفى الجسمية أدى بالفزالي إلى تأويل هذه الصفات .
- ٤ — معنى الاستواء على العرش عند الفزالي .
- ٥ — الحق ما قال السلف .
- ٦ — الإصبع والنزول في رأى الفزالي .
- ٧ — موقف محرج مع الباطنية القايلين بالتأويل .
- ٨ — الفزالي يميل إلى رأى الإمام أحمد بن حنبل .
- ٩ — رجوع الفزالي إلى مذهب السلف صراحة .

الفصل الرابع

موقف الغزالي من الصفات الخبرية

لم يذكر الغزالي هذه الصفات تحت هذا العنوان ؛ وإنما

تعرض لهذه الصفات عند ذكره لاستواء الله على العرش .

والمقصود بهذه الصفات تلك التي دل على ثبوتها لله تعالى

الأخبار الصحيحة من الكتاب أو السنة ؛ دون استناد إلى نظر

عقلى . وذلك مثل استواء الله على العرش ، ونزوله تعالى إلى السمى

السماء الدنيا ، وإثبات الوجه واليمين ، واليدين والأصابع ، والضحك

وما إلى ذلك .

وللغزالي موقنان بالنسبة لهذه الصفات : فهو فى كتابه

" الاقتصاد فى الاعتقاد " قد ذهب مذهب متأخرى الأشاعرة ، وفى

بعض كتبه الأخرى رجح مذهب السلف ، وما إلى ذلك .

وسأوضح أولاً رأيه فى الاقتصاد ، وبعد ذلك أذكر السرى

الذى يبدو أنه اعتقده آخر الأمر .

وقد قسم الغزالى الناس بالنسبة لهذه الصفات — فى كتاب

الاقتصاد — إلى قسمين :-

١ — الموام : ويرى أن هو لا ينهى لهم أن يخوضوا

فى معاني هذه الصفات ، بل عليهم أن يعتقدوا تنزيه الله

تعالى عن التشبيه .

• ويرى أن يزجروا عن الخوض فى هذه الصفات إذا أرادوا

البحث فى معانيها . يقول الغزالي :-

" وللهذى نراه اللائق بعوام الخلق ألا يُغاض بهمهم

في هذه التأويلات ؛ بل يُنزع عن عقائدهم كل ما يوجب التشبيه ، ويدل على العسندوث ، ونحقق عندهم أنه موجود (ليس كمثله شىء وهو السميع البصير) (١) .

وإذا سألوا عن معاني هذه الآيات زُجروا عنها ، وقيل ليس هذا بعشكم فادرجوا ، فلكل علم رجال ، ويجاب بما أجاب به مالك بن أنس - رضي الله عنه - بعض السلف حيث سأل عن الاستواء ، فقال : الاستواء معلوم ، والكيفية مجهولة ، والسوء ال عنه بدعة ، والإيمان به واجب . وهذا لأن عقول العوام لا تتسع لقبول المعقولات ، ولا إحاطتهم باللفات ، ولا تتسع لفهم توسيمات العرب في الاستعارات " (٢) .

٢

— العلماء : ويرى الفزالي أن اللائق بهو لا معرفة معاني هذه الصفات . والفزالي - بطبيعة الحال - من هو لا العلماء ، فما رأيه في هذه الصفات ؟ واضح من كلامه أنه نهج منهج المتكلمين الذين أولوا هذه الصفات ، فأدى بهم الأمر إلى نفسها ؛ ذلك لأنهم رأوا أن هذه الصفات لو ثبتت بحقيقتها لله تعالى ؛ لتعارض ذلك مع العقل ، يقول الفزالي : — " وأما ما قضى العقل باستحالته ؛ فيجب فيه تأويل ما ورد السمع به ، ولا يتصور أن يشتمل السمع على قاطع مخالف للمعقول ، وظواهر أحاديث التشبيه أكثرها غير صحيحة ، والصحيح فيها ليس بقاطع ؛ بل هو قابل للتأويل " (٣) .

- (١) سورة الشورى : الآية ١١ .
 (٢) الاقتصاد : ص ٥٢ ، ٥٣ .
 (٣) المصدر السابق : ص ١٢٩ .

ومن ثم نرى الغزالي يصرح بأن الله تعالى منزّه عن أن يوصف بالاستقرار على العرش ، مستدلاً على ذلك بأن كل متمكن على جسم ومستقر عليه مقدراً محالة ، لأنه إما أن يكون : أكرم منه ، أو أصغر ، أو مساوياً . وكل ذلك لا يخلو عن التقدير .

" وعلى الجملة لا يستقر على الجسم إلا جسم ، ولا يحل فيه إلا عرض ، وقد بان أنه تعالى ليس بجسم ، ولا عرض " (١) .

وعلى هذا الأسس أول الغزالي الاستواء بالاستيلاء — كما فعل متأخرو الأشاعرة — وأما كون العرش مقدوراً عليه ، وواقفاً على قبضة القدرة ، ومسخرها له مع أنه أعظم المقدورات ، ويصلح الاستيلاء عليه لأن يتمدح به ، فهذا ما لا يُحيله العقل ، ويصلح له اللفظ ، فأُخِلِقَ بأن يكون هو المراد قطعاً " (٢) .

واستدل على هذا المعنى — كما استدل غيره من الأشاعرة —

بقول الشاعر : —

قد استوى بشرٌ على العراق من غير سيفٍ و دَمٍ مُهْرَاقٍ

وهذا الرأي الذي ذهب إليه الغزالي في الاستواء لا يتفق مع ما ذهب إليه السلف الذين أثبتوا الاستواء لله تعالى على العرش حقيقة ، مجمع جزمهم بعدم المشابهة في ذلك بين الخالق والمخلوق . يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : —

(١) الاقتصاد : ص ٥٢ .

(٢) المصدر السابق : ص ٥٥ ، ٥٦ .

" إن من تأمل كلام السلف المنقول عنهم علم بالاضطرار أن القوم كانوا مصرحين بأن الله فوق العرش حقيقة ، وأنهم ما قصدوا خلاف هذا قط " (١) .

ويقول صاحب الكواشف الجليلة : " الاعتقاد الجازم بأن الله فوق سماواته مستوٍ على عرشه — استواءٌ يليق بجلاله وعظمته على خلقه — بائن منهم ، وعلمه محيط بكل شئ " ، ومعنى الاستواء : العلو والارتفاع والاستقرار والصعود " (٢) .

وقد صح الإمام أبو حنيفة — رحمه الله — عند تفسير قوله تعالى (طه : ٥) " الرحمن على العرش استوى " فسر الاستواء بالعلو (٣) .

ويروى عن ابن عباس — رضي الله عنه — أنه قال : استوى بمعنى استقر (٤) " إن المذهب الصحيح أن يقال في الصفات قول السلف — رضي الله عنهم — الذي تحقق أنه إجراء لنصوصها على ظاهرها ، فنثبتها إثباتاً حقيقياً ، لا تمثيل فيه ولا تحريف ولا تعطيل ... فلا استواء إذاً ثابت لله — تبارك وتعالى — حقيقة ، فهو مستوٍ على عرشه ، بمعنى أنه عال ، ومرتفع عليه ، من غير حاجة منه سبحانه إليه ، لأنه هو الذي خلقه ، وجعله أعلى المخلوقات ، ثم استوى عليه — تبارك وتعالى — " (٥) .

- (١) مجموعة الرسائل الكبرى : ٤٧٠/١
- (٢) الكواشف الجليلة : ص ٣٢٥ لعبد العزيز محمد السلمان ط ١١ الرياض سنة ١٤٠١ هـ .
- (٣) مختصر الصواعق المرسلة : ١٥/١ لابن القيم — مكتبة الرياض الحديثة (بدون تاريخ) .
- (٤) الاتقان : للسيوطي : ٢/٧٠٦ الطبعة الثالثة سنة ١٣٢٠ هـ
- (٥) البيهقي وموقفه من الإلهيات : ص ٢٨١ د / أحمد الفامدي ط ٢ سنة ١٤٠٢ هـ .

ومن الذين رفضوا تفسير الاستواء بالاستيلاء البيهقي (١) : لأن الاستيلاء عبارة عن غلبة مع توقع ضعف . وقد ذكر رد ابن الأعرابي — من علماء اللغة — على رجل قال له : إن معنى استوى : استولى . فقال له ابن الأعرابي : ما يُدريك ؟ العرب لا تقول : استوى على العرش فلان حتى يكون له فيه مضاد . فأيهما غلب قيل : قد استولى عليه . والله تعالى لا مضاد له ، فهو على عرشه — كما أخبر — (٢) .

هذا وقد تعرض الفزالي في الاقتصاد لتفسير الأصبع السبدي ورد في حديث الرسول — صلى الله عليه وسلم — " قلب الموء من بين أصبعين من أصابع الرحمن " (٣) . فهو يرى أن معنى الأصبع في الحديث لا يعقل أن يكون مركبا من لحم وعظم وعصب ، مشتملا على الأنامل والأظفار ، بل المواد — في رأيه — معناه المجازي وهو عبارة عن صفة القدرة . يقول الفزالي :

" وقوله — صلى الله عليه وسلم — (قلب الموء من بين أصبعين من أصابع الرحمن) فإنه عند الجاهل يخيل عضوين مركبين من اللحم والعظم والعصب ، مشتملين على الأنامل والأظفار ، نابتين في الكف . وعند العالم يدل على المعنى المستعار له دون الموضوع له ، وهو ما كان الأصبع له ، وكان سر الأصبع وروحه وحقيقته ، وهو القدرة على التقلب كما يشاء " (٤) .

(١) هو أبو بكر أحمد بن الحسين على البيهقي الشافعي ، له تصانيف كثيرة منها : الأسماء والصفات ، والسنن الكبرى والصغرى . توفي سنة ٤٥٨ هـ . راجع شذرات الذهب لابن العماد : ٣٠٥/٣ . دار الأفاق الجديدة بيروت .

(٢) الأسماء والصفات : للبيهقي ص ١٥٤ تحقيق محمد زاهر الكوثري — مطبعة السعادة القاهرة سنة ١٣٥٨ هـ .
(٣) أخرجه مسلم من حديث عبد الله بن عمرو .
(٤) الاقتصاد : ص ٥٤ .

وهكذا يفعل الخزالي عندما يفسر نزول الله تعالى إلى السماء الدنيا الوارد في قوله — صلى الله عليه وسلم — " ينزل ربنا — تبارك وتعالى — كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يسبق ذلك الليل الأخير ، فيقول : من يدعوني فأستجيب له ؟ ومن يسألني فأعطيه ، ومن يستغفرني فأغفر له " (١) .

فللخزالي في معنى النزول رأيان :-

١ — إن هذا النزول إنما هو لملك من الملائكة . ففي الحديث مجاز بالحذف :

" إضافة النزول إلى الله تعالى مجاز ، وبالحقيقة هو مضاف إلى ملك من الملائكة ، كما قال تعالى (واسأل القرية) (٢) والمسئول بالحقيقة أهل القرية " (٣) .

٢ — إن النزول قد يراد به التلطف والتواضع في حقيق الخلق ، كما أن الارتفاع قد يراد به التكبر .

وهكذا نرى الخزالي — في كتاب الاقتصاد والعديد من مؤلفاته — يحذو حذو التأولين لصفات الله التي وردت في كتابه العزيز ، وعلو لسان نبيه الكريم .

فقد تعرض للكثير من النصوص التي تثبت الصفات الخبرية الذاتية والفعلية — في كتاب الأرحمين في أصول الدين (٤) ،

(١) أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة في كتاب التوحيد . باب

قوله تعالى " يهدون أن يسجدوا كلام الله " .

(٢) . سورة يوسف : الآية ٨٢ .

(٣) الاقتصاد : ص ٥٦ .

(٤) راجع موقعه من التأويل : ص ٩ ، ١٠٠ +

(٣) وروضة الطالبين (١) ، والرد الجميل (٢) ، ومصراج السالكين ، والمضنون به على^{نمبر} أهله (٤) ، وشكاة الأنوار (٥) ، والمضنون الصغير (٦) ، والرسالة الوعظية (٧) .

وما ذكره في مجمله لا يخرج عما ذكرناه في كتاب الاقتصاد . وهذا الموقف الذي وقفه الغزالي من الصفات الخيرية يتنافى مع موقف السلف الذين يثبتون هذه الصفات إثباتاً حقيقياً ، من غير تأويل ، ولا تشبيه . وقد أجمل شيخ الإسلام ابن تيمية مذهب السلف في الصفات الخيرية بقوله : —

((إن القول الشامل في هذا الباب — يعنى باب الصفات الخيرية — أن يوصف الله بما وصف به نفسه ، أو وصفه به رسوله — صلى الله عليه وسلم — وما وصفه به السابقون الأولون ، لا يتجاوز القرآن والحديث .

(١) شرح حديث "إن الله خلق آدم على صورته" ص ٢٧ القصور

المعالي — الجزء الرابع . ومعنى القرب : ص ٦٩ . والاستواء والنزول : ص ٨٠ .

(٢) راجع تأويله للميد في كتاب الرد الجميل : ص ٣١ تحقيق عبد العزيز عبد الحق — القاهرة سنة ١٣٩٣ هـ .

(٣) القصور المعالي : ٤ / تأويل الصورة ، ومعنى المروج إلى الله : ص ١٠٠ ، ١٠٢ .

(٤) راجع حديث الصورة في القصور المعالي : ١٣١ / ٢ ، ١٣٢ ، ١٣٥ .

(٥) تأويل النزول ، والصورة والاستواء . القصور المعالي ٢ / ٢٢ ، ٣١ ، ٤٦ .

(٦) القصور المعالي : ١٨١ / ٢ شرح حديث الصورة .

(٧) القصور المعالي : ٥٨ / ٢ ، ٥٩ شرح الآية "الرحمن على العرش استوى" .

ومذهب السلف أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه ، وبما وصفه

به رسوله ، من غير تحريف ، ولا تعطيل ، ومن غير تكييف ، ولا تمثيل .

ونعلم أن ما وصف الله به من ذلك فهو حق ، ليس فيه

لفز ، ولا أحاجى ، بل معناه يُعرف من حيث يعرف مقصود المتكلم

بكلامه ، ولا سيما إذا كان المتكلم أعلم الخلق بما يقول ، وأفصح

الـخلق في بيان العلم ، وأفصح في البيان والتعريف ، والدلالة

والإرشاد .

وهو سبحانه — مع ذلك — (ليس كمثله شئ *) لا فسى

نفسه المقدسة المذكورة بأسماء وصفاته ، ولا في أفعاله .

فكما نتيقن أن الله — سبحانه — له ذات حقيقية ، ولـه

أفعال حقيقية ، فكذلك له صفات حقيقية ، وهو (ليس كمثله

شئ *) لا في ذاته ، ولا في صفاته ، ولا في أفعاله .

وكل ما أوجب نقضا أو حدثا فإن الله منزّه عنه حقيقة .

فانه — سبحانه وتعالى — مستحق للكمال الذى لا غاية فوقه .

فمذهب السلف بين التعطيل والتمثيل : فلا يمثلون ذاته

بذات خلقه ، ولا ينفون عنه ما وصف به نفسه ، ووصفه به رسوله ،

فيعطلون أسماء الحسنى ، وصفاته العليا ، ويحرفون الكلم عن مواضعه ،

ويلحدون في أسماء الله وآياته)) (١) .

على أن الفزالى كان له رأى آخر من التأويل ، وكانت لـه

عدة مواقف من هذه القضية نرى لزما علينا أن ننوّه بها إكمالا

للبحث ، والتزاما بالأمانة العلمية ؛ حتى نعطي صورة عامة همن
مواقفه من التأويل في مراحل حياته الفكرية : —

١ — لقد تعرض العزالي لموقف غاية في الحرج عندما
تصدى لكشف فضائح الباطنية الذين يعتمدون أساسا
على التأويل ، والرمز ، وترك الظاهر ، وقد نعى هو نفسه
على هذه القرينة هجرها لظاهر النصوص بقوله :

” إن مذهبها إبطال النظر ، وتغيير الألفاظ من
موضوعاتها ” (١) . ولكن نقده هذا يتعارض مع مذهب
في التأويل ما جعله يقف موقف المدافع عن رأيه في عدة
مواضع من كتاب ” فضائح الباطنية ” (٢) . ولكنه لم ينجح
في تبرير موقفه ، رغم ما بذله من جهد .

٢ — على أن أبا حامد قد أخذ يحيل تدريجيا نحو رأى السلف ،
فتراه في ” قواعد المقائد ” يستعرض آراء الأشاعرة والمعتزلة ،
والفلاسفة والمتصوفة في التأويل ، ويذكر رأى الامام أحمد بن
حنبل في منعه التأويل رعاية لمصالح الخلق ، ثم يعلق
على هذا الرأى بقوله :

” فإنه إذا فُتح الباب اتسع الخرق ، وخرج الأمر
من الضبط ، وجاوز حد الاقتصاد إن حد ما جاوز الاقتصاد
لا يتضبط . فلا بأس بهذا الزجر ، ويشهد له — يعني
لابن حنبل — سيرة السلف ، فإنهم كانوا يقولون :

(١) فضائح الباطنية : ص ٥٣ .

(٢) راجع : ص ٥٣ ، ١٥٤ .

الاستواء معلوم ، والكيفية مجهولة ، والإيمان به واجب ، والسوء المنكر
 عنه بدعة " . ثم يقول في ختام المبحث : " والألمع
 بالمقتصر على السمع المجرد : مقام أحمد بن حنبل
 — رحمه الله — " (١) .

٣ — وفي " إجماع العوام " يُفرد الفزالي باباً مستقلاً تحت
 عنوان :

" إقامة البرهان على أن الحق مذهب السلف " ويقسم
 برهانه على أربعة أصول :

أ — إن أعرف الخلق بملاح أحوال المباد والمضام
 هو رسول الله — صلى الله عليه وسلم — وثمة أمور
 لا يهتدى إليها العقل ، ولا بد من الرجوع فيها إلى نصوص
 النبوة ، ونور النبوة قوة فوق العقل .

ب — إن رسول الله قد أفاض إلى الخلق ما أوحى إليه ،
 ولم يكتم منه شيئاً . وهذا أمر معلوم بالضرورة من
 قرائن أحواله — صلى الله عليه وسلم — وشفاؤه بإرشاد
 الناس إلى ما يُقرَّبهم من الجنة ، وتحذيرهم من كل ما يؤذي
 إلى سخط الله وعقابه .

ج — إن أعرف الناس بمعاني كلام رسول الله هم الذين
 شاهدوا الوحي والتنزيل ، وعاصروا النبي وصاحبوه ،
 بل ولا زموه ليلاً نهاراً .

(١) " إحياء علوم الدين : قواعد المقائد " ١٠٤/١ .

ن — وهو لا • للصحة — رضي الله عنهم — ما تدعوا الخلق إلى
للبحث والتفتيش ، أو التفسير والتأويل ؛ بل بالفوا فسي
زجر من خاض فيه وسأل عنه .

ويخلص أبو حامد من هذه الأصول الأربعة إلى الحكم بأن مذهب
السلف هو الحق ، وأن التأويل بدعة مذمومة ، يقابلها السبئية
المحمودة التي أثيرت عن رسول الله — صلى الله عليه وسلم — وأصحابه
— رضي الله عنهم أجمعين . " ولا يمكن النزاع في شيء من هذه
الأصول . فإذا سلم ذلك ينتج أن الحق مذهب السلف " (١) .

(١) راجع الجامع الموام : القصور الموالي ٩٣/٢ - ٩٧ .

الفصل الخامس

موقف الغزالي من رومية الله تعالى

- ١ — بين المعتزلة والحشوية .
- ٢ — الغزالي لا يختلف عن الأشاعرة .
- ٣ — موقف صعب للغزالي : ينفي الجهة ويجيز الرومية .
- ٤ — الاستدلال على جواز الرومية .
- ٥ — لماذا تمتنع الرومية في الدنيا ؟
- ٦ — الرومية عند الغزالي لا تكون بالبصر .
- ٧ — الغزالي يخلط بين دليل الجواز ودليل الوقوع .
- ٨ — موقف السلف من الرومية .
- ٩ — تفاوت الرومية بتفاوت المعرفة .
- ١٠ — الغزالي تمسك برأيه حتى النهاية .

الفصل الخامس

موقف الغزالي من رؤية الله تعالى

استعرض الغزالي رأى المعتزلة الذين قالوا : باستحالة رؤية الله تعالى ، — بناءً على قولهم بنفى الجبهة — ورأى أن هو لا قد بالفوا في التنزيه حتى حكوا باستحالة الرؤية .
ونذكر أنه في الطرف المقابل : حكم الحشوية (١) بجواز الرؤية

(١) يذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن مسعى الحشوية في لفظة الناطقين به ليس اسماً لطائفة معينة لها رئيس قال مقالته فاتبعته — كالجهمية والاشعرية — ولا اسماً لقول معين ، من قاله كان كذلك . لهذا كان المؤمنون متميزين بكتاب الله ، وسنة رسوله . فقولهم كتاب الله ، وإمامهم الذى يجب اتباعه هو رسول الله — صلى الله عليه وسلم — " راجع نقض تأسيس الجهمية : ٢٤٢/١ " .

وأول من عرف أنه تكلم في الإسلام بهذا اللفظ هو : عمرو بن عبيد — رئيس المعتزلة — وذلك حين ذكر له عن ابن عمر شق " يخالف قوله . فقال : كان ابن عمر حشويًا ، نسبة إلى الحشو ، وهم العامة والجمهور — كما يسميهم ابن تيمية — وأخذ عنه متأخرو الرافضة — القرامطة الباطنية — فسوا بذلك كل من اعتقد صحة ظاهر الشريعة . والفلاسفة تسمى من أقر بالمعاد الجسمي ، والنعيم الحسي : حشويًا . والاشاعرة سموا من أقر بما ينكروته من الصفات ، ومن يذم ما دخلوا فيه من بدع أهل الكلام والجهمية والإرجاء حشويًا . " راجع الفتاوى : ١٨٥/٣ ، ١٨٦ .

— بناءً على قولهم بإثبات الجهة ، فوقعوا في التشبيه — كما
زعم أبو حامد — بقوله : — " وأما المعتزلة فإنهم نفوا الجهة ،
ولم يتمكنوا من إثبات الروية دونها ، وخالفوا به قواطع الشرع ، وظنوا
أن في إثباتها إثبات للجهة . فهو لا " تغفلوا في التفتيش ،
محترزين من التشبيه فأفرطوا . والحشوية أثبتوا الجهة ، احترازاً
من التعطيل فشبها " (١) .

ثم يدعى الغزالي أن رأى الـ " شاعرة — ويسميهـم أهل السنة —
هو الرأى الوسط بين التفريط والإفراط — وهو الذى يمثل الاقتصاد
في الاعتقاد : " فوقق الله أهل السنة (٢) للقيام بالحق ، فتفطنوا
للمسلك القصد ، وعرفوا أن الجهة منفية ؛ لأنها للجسمية تابعة
وتتمة ، وأن الروية ثابتة " (٣) .

وهذا الرأى الوسط الذى يدعيه الغزالي هو أن روية الله
تعالى جائزة في الدنيا ، وواقعة في الآخرة . واستدل له في اثبات هذه
الدعوى لا يختلف كثيراً عن استدلال بقية أصحابه من الأشاعرة .
ومع أن الغزالي يشارك المعتزلة في قولهم بنفى الجهة ،
إلا أنه يخالفهم في أن نفى الجهة عن الله تعالى لا يستلزم الحكم
باستحالة هذه الروية ، ونتمرض هنا لذكر استدلاله على جواز
الروية ، ونذكر تصويره لها ، وكيف حاول أن يثبت أن جوازها

(١) راجع الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٦٨ .

(٢) الـ " شاعرة يطلقون على أنفسهم أهل السنة والجماعة .

(٣) الاقتصاد : ص ٦٨ ، ٦٩ .

لا يتناقض مع القول بنفى الجهة ، ثم نذكر بعد ذلك موقفنا من

الفزالي في هذه المسألة :

الاستدلال على جواز الروئية :-

قرر الفزالي — كما أسلفنا — جواز رؤية الله تعالى في الدنيا ،

وقد استدل على هذا الجواز بدليلين عقليين نوجزهما فيما يلي :-

الدليل الأول : أن الله عز وجل — موجود وذات ، وله ثبوت

وحقيقة ، ويخالف بقية الموجودات في أنه يستحيل

اتصافه بالحدوث ، أو اتصافه بصفة قد تدل على

الحدوث . فكل ما يصح أن تتصف به الذات الموجودة ،

يصح أن يتصف به الله تعالى ، بشرط ألا يدل على

الحدوث ، ولا يتعارض مع صفة من صفاته .

فأله — سبحانه وتعالى — يصح أن يعلم ؛ لأن تعلق

المعلم به يتفق مع الشرط السابق . ويرى الفزالي أن الروئية

نوع من العلم ، وعلى ذلك يجوز أن يرى . يقول الفزالي :

” إن الباري — سبحانه — موجود وذات ، وله ثبوت

وحقيقة ، وإنما يخالف سائر الموجودات في استحالة كونه

حادثاً ، أو موصوفاً بما يدل على الحدوث ، أو موصوفاً

بصفة تناقض صفات الإلهية من العلم والقدرة وغيرهما . فكل ما

يصح لموجود فهو يصح في حقه تعالى — إن لم يدل على

الحدوث ، ولم يناقض صفة من صفاته . —

والدليل عليه : تعلق العلم به . فإنه لما لم يَـمُـوَدَّ

إلى تخير في ذاته ، ولا إلى مناقضة صفاته ، ولا إلى

الدلالة على الحدوث ، سَوَّى بينه وبين الأجسام والأعراض

فى جواز تعلق العلم بذاته وصفاته . والروية نوع علم ،
لا يوجب تعلقه بالمرئى "تغيير صفة" ، ولا يدل على حدوث ،
فوجب الحكم بها على كل موجود " (١) .

وهذا الدليل قريب مما استدل به أبو الحسن الأشعري (٢)
الدليل الثانى : وقد بناء الفزالى على أساس حقيقة الروية

— كما يراها — فليست الروية مساوية لتلك الحال التى يدركها
الرأى عند النظر إلى الأجسام والألوان — كما يظن —
المنكرون — وإنما الروية نوع من الإدراك ، هو كمال ومزيد
كشف بالنسبة إلى التخيّل ، ويوضح ذلك بالمثال فيقول :

«إنا نرى الصديق مثلاً ، ثم نغمض العين ، فتكون صورة
الصديق حاضرة فى دماغنا على سبيل التخيّل والتصوّر ، ولكننا
لو فتحنا البصر أدركنا تفرقة ، ولا ترجع تلك التفرقة إلى
إدراك صورة أخرى مخالفة لما كانت فى الخيال ، بل الصورة البصرة
مطابقة للتخيّل من غير فرق ، وليس بينهما افتراق ، إلا أن هذه

(١) الاقتصاد : ص ٦٠ .

(٢) راجع شرح المواقف للشيخ الجرجاني : ص ١٩٨ .

وبيان تلبيس الجهمية لابن تيمية ٢/٣٥٤ .

والإبانة عن أصول الديانة : لأبي الحسن الأشعري : ص ٥١

تحقيق د / فوقية حسنين ط ١ سنة ١٣٩٧ هـ

وفيه يقول الأشعري : " فلما كان الله — عز وجل — موجوداً

مُثبتاً كان غير مستحيل أن يُرىنا نفسه " وجدى بالذكر أن شيخ

الإسلام أقر هذا الدليل . راجع تلبيس الجهمية ٢/٣٤٧ وما

بعدها .

الحالة الثانية كالاتكمال لحالة التخييل " (١) فالتخييل نوع من الإدراك ، إلا أن الرؤية فيها إدراك أتم وأوضح . ويقرر الغزالي أن هناك أشياء نعلمها ، ولا نتخيلها ، فالمعلم بذات الله تعالى وصفاته نعلمه ولا نتخيله ، فان أضيف إلى هذا العلم كشف ومزيد استكمال سمي هذا رؤية ، كما نسمي الصورة الباصرة المطابقة للتخيلة رؤية : " فلننظر هل يحيل العقل أن يكون لهذا الإدراك مزيد استكمال ، نسبته إليه نسبة الإبحار إلى التخييل ؟ فإن كان ذلك ممكناً ، سمينا ذلك الكشف والاستكمال بالإضافة إلى العلم : رؤية ، كما سمينا بالإضافة إلى التخييل رؤية ، ومعلوم أن تقدير هذا الاستكمال غير محال في الموجبات المعلومة التي ليست متخيلة كالعلم والقدرة ، وكذا في ذات الله سبحانه وصفاته " (٢) .

ويرى الغزالي أنه ليس هناك ما يحيل الرؤية ؛ بل إن العقل يقول بإمكانها " فنحن نقول : إن ذلك غير محال ، فإن لم يكن لا محيل له ؛ بل العقل دليل على إمكانه " (٣) .

(١) الاقتصاد : ص ٦٤ .

(٢) المصدر السابق : ص ٦٥ .

(٣) المصدر السابق : ص ٦٥ .

ثم يتعرض الغزالي للمانع من الروية في الدنيا بكسـلام
يهدوفيه تأثره بالفلسفة والتصوف ، فيقرر أن المانع من الروية
في الدنيا ؛ إنما هو اشتغال النفس (١) بأموال البدن .

” وكما لا ينبغي أن يكون الجفن أو الستر أو سواد في العين
سبباً — بحكم اضطراب العادة — لامتناع الإبصار للمخيلات ؛ فلا
ينبغي أن تكون كدورة النفس ، وتراكم حجب الأشغال — بحكم
اضطراب العادة — مانعاً من إبصار المعلومات . (فإذا بحثر ما فسى
الصدور) ، وزكيت القلوب بالشراب الطهور ، وصُفِّيت بأنواع التصفية
والتنقية ؛ لم تمنع أن تشتغل بسببها لمزيد استكمال واستيضاح
في ذات الله — سبحانه — أو في سائر المعلومات ، يكون ارتفاع
درجته عن العلم المعهود كارتفاع درجة الإبصار عن التخييل ، فيظهر
عن ذلك بقاء الله تعالى وشاهدته ، أو رؤيته ، أو إبصاره ، أو
ما شئت من المبارات ” (٢) .

وإذا تأملنا في كلام الغزالي هذا وجدناه لا يقول بأن الله
يُرى بالأبصار ؛ وإنما يرى أن النفس إذا صفت من العلائق البدنية
يتحقق لها مشاهدة الذات الكلية ، ويسمى ذلك رؤية وإبصاراً .

(١) يرى الغزالي — كما يرى الفلاسفة — أن النفس جوهر لطيف مجرد
عن المادة وأن من طبيعتها إدراك الحقائق إذا صفت ، وتخلصت
من شوائب البدنية .

راجع ” معراج السالكين ” للغزالي — القصور الموالي ١١٢/٣
وما بعدها (الفصل الثاني في حقيقة النفس) .

(٢) الاقتصاد : ص ٦٥ ، ٦٦ .

والنصوص القرآنية ، والأحاديث النبوية كلها تنص على أن رؤى رؤية الله تعالى إنما هي بالابصار ، كما قال تعالى " وجوه يومئذ ناضرة . إلى ربها ناظرة " (١) وقوله — صلى الله عليه وسلم " إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر " (٢) .

أما رؤى رؤية الله في الآخرة ، فإن الغزالي يقرر أنها واقعة للمؤمنين ، ويستدل على ذلك بطريق الشرع ، كما يقرر إجماع السلف على ذلك ، ويستدل بما ورد من الابتهالات في طلب لذة النظر إلى وجه الله الكريم . كما قرر أن أقوى ما يدل على وقوع الرؤى سورة ال موسى — عليه السلام — لها في قوله تعالى " قال رب أرني أنظر إليك " (٣) فطلب موسى للرؤية دليل على عدم استحالتها ، فموسى رسول ، ويستحيل أن يجهل أن الله ليس بجهة ، ومع ذلك يرى أن موسى يستحيل أن يعتقد أن الله جسم في جهة .

ثم يناقش الغزالي الممتزلة في استدلالهم على استحالة الرؤى بقوله تعالى " لن تراني " (٤) وقوله تعالى " لا تدركه الأبصار " (٥) .

(١) سورة القيامة : الآيتان ٢٢ ، ٢٣ .

(٢) أخرجه البخاري في المواقيت ١٦ والأذنان ١٣٩ ، كما أخرجه أبو داود ، والترمذي ، وابن حنبل . وورد الحديث بلفظ " ترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر ، لا تضارون في رؤيته " . وفي رواية " كما ترون الشمس ليس دونها سحاب " .

(٣) سورة الأعراف : من الآية ١٤٣ .

(٤) سورة الأعراف : من الآية ١٤٣ .

(٥) سورة الأنعام : من الآية ١٠٣ .

فذكر أن قوله تعالى " لن تراني " جواب لطلب موسى الرؤى في
في الحال ، وليس معنى ذلك استحالتها ، لأن النفس في حقيق
موسى على الخصوص لا على العموم . وإنما يدل النفي على استحالة
فيما إذا طلب موسى الرؤى في الآخرة ، فلو قال : أرني أنظر
إليك في الآخرة ، فأجابه المولى : " لن تراني " لكان ذلك دليلا
على نفي الرؤى .

" وأما قوله تعالى " لا تدركه الأبصار " فمعناه : لا تحيط
به ، ولا تكتنفه من جوانبه كما تحيط الرؤى بالأجسام " (١) .

ولسنا نختلف مع أبي حامد على جواز رؤية الله تعالى في الدنيا ،
ولا في وقوعها في الآخرة ، ولكننا نأخذ عليه ما يلي : —

أولا : إن الغزالي لما قال بنفى الجهة عن الله تعالى ، كان لزاما
عليه أن يشارك الممتزلة في القول باستحالة الرؤى ، لكنه
— رغم شاكهم في نفي الجهة — قال بجواز الرؤى في
ووقوعها ، وأخذ يناقشهم في ادعائهم : أن نفي الجهة
يستلزم نفي الرؤى ، ودخل بذلك في مآهات كثيرة ، ومناقشات
عقيمة أدت به إلى تصوير الرؤى تصويرا يخرجها عن كونها
رؤى ، حيث قرر — كما أسلفنا — أن النفوس عند صفائها تدرك ذات
الله تعالى ، فتسميته لذلك رؤى مغالطة .

ولو أنه سلك طريق السلف في إثبات الجهة ، لما احتج إلى
هذا المعنى . ورؤى الله تعالى عند السلف — تقع بالأبصار يوم

القيامه لمبادئ المؤمنين ، أما الروئية في الدنيا —
— وان كانت جائزة عقلا — إلا أنها غير واقعة فعلا ، وقد
يقع بالفعل نوع من المشاهدة القلبية — كما يرى
الفزالي — إلا أن هذا لا يسمى روية ومن طعن
ذلك فهو مخطئ . يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : —

” من عباد الله من يحصل له مشاهدة قلبية تغلب عليه
حتى تغطيه عن الشعور بحواسه ، فيظنها روية —
بمعناه ، وهو غالط في ذلك . وكل من قال من العبادة
المتقدمين أو المتأخرين : إنه رأى ربه بمعنى رأسه ، فهو
غالط في ذلك بإجماع أهل العلم والإيمان .

نعم روية الله بالآبصار هي للمؤمنين في الجنة ،
وهي أيضا للناس في عرصات القيامة ، كما تواترت الأحاديث
عن النبي — صلى الله عليه وسلم — حيث قال : (إنكم سترون
ربكم ، كما ترون الشمس في الظهيرة ليس دونها سحاب ،
وكما ترون القمر ليلة البدر صحو ليس دونه سحاب) (١) .

ثانياً : استدلل الفزالي على جواز الروئية بدليلين عقليين — وقد مر
ذكرهما — وتبين لنا ما فيهما من تمقيد وخطابة ، وليته سلك
المسلك الصحيح في إثبات جواز الروئية ، وهو النصوص الواردة
في الكتاب الكريم . وهذا هو المنهج الذي سلكه السلف (٢) .

(١) مجموع الفتاوى : ٣ / ٣٩٠ .

(٢) ” كما فعل شيخ الإسلام في النص السابق ، وكما فعل ابن القيم في
كتابه ” حادي الأرواح ” ص ١٩٦ ، ٢٣٨ — ٢٤٢ فلم يحاول
أن يأتي بدليل عقلي واحد — كما فعل الفزالي وغيره .

وكان صاحب المواقف أدق من الغزالي ، ومع أنه جمع بين الاستدلال العقلي ، والاستدلال النقلي ؛ إلا أنه أشار إلى أن الأصل والمعدة في هذا الباب على الاستدلال النقلي (١) .

على أن شارح المواقف انتقد مهالفة المصنف في ترويج المسلك العقلي حيث قال : " وفي هذا تكلفات أغر يطلمع عليها أدنى تأمل ، فإذا الأولى ما قد قيل : من أن التمويل في هذه المسألة على الدليل العقلي متعذر ، فلنذهب إلى ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي (٢) من التمسك بالظواهر النقلية " (٣) .

-
- (١) راجع شرح المواقف للجرجاني : ص ١٨٨ .
- (٢) هو محمد بن محمد بن محمود ، المعروف بأبي منصور الماتريدي ، نسبة إلى " ماتريد " وهي محلة بسمرقند فيما وراء النهر . ولد حول منتصف القرن الثالث ، وتوفي سنة ٣٣٣ هـ وقد نسب إليه وإلى أتباعه مذهب الماتريدية أحد مذاهب علم الكلام ، وقد ثبت أن آراءه في جملتها مستوحاة من آراء أبي حنيفة في العقائد ، وكانت آراءه تميل إلى العقل ، ويضعه الباحثون في الموقف الوسط بين الأشاعرة والمعتزلة . ومع ذلك نجده في موضع الخلاف يتجه إلى العقل أساسا كما هو الحال في مسألة الرواية - وقد قال الماتريدي بأن معرفة الله بالعقل ، وأن للأشياء قهحا وحسنا والعقل يدرك ذلك . كما خالف المعتزلة والأشاعرة في أفعال العباد ، ومشكلة الجبر والاختيار . ويعتبر الماتريدي من المؤولين للصفات الخبرية ، إلا أنه أثبت رؤية الله في الآخرة ، والله وحده هو المختص بكيفها وأحوالها . كما يرى أن المؤمن لا يخلد في النار يوم القيامة " راجع تاريخ المذاهب الإسلامية : لمحمد أبي زهرة : ١٩٥/١ - ٢١٠ .
- (٣) شرح المواقف للجرجاني : ص ٢٠٨ .

ثالثا : ولقد وقع أبو حامد في خطأ كنا نربأ به عنه ، حيث استدل على

وقوع الرواية بطلب موسى — عليه السلام —

فهو يعمد أدلة الوقوع شرعا فيقول " الطرف الثاني في وقوعه

شرعا : وقد دل الشرع على وقوعه ، ومداركه كثيرة "

ويعد أن يشير إلى دعوى الإجماع من الأولين في ابتغالهم

إلى الله في طلب لذة النظر ، وإلى أحاديث الرسول

— صلى الله عليه وسلم — يقول " ومن أقوى ما يدل عليه

— يعني وقوع الرواية شرعا — سوء ال موسى " (١) .

فهذا الطلب انما يستدل به على جواز الرواية

لا على وقوعها ، وإنما يستدل على الوقوع بالآيات القرآنية ،

والأحاديث النبوية ، كما فعل شيخ الإسلام ابن تيمية (٢) ،

فقد استدل بالدعاء المأثور " اللهم إني أسألك لذة النظر

إلى وجهك ، والشوق إلى لقاءك في غير ضراء مضرة ، ولا فتنة

مُضِلَّة " (٣) .

وبما جاء في صحيح مسلم وغيره عن صهيب ، عن النبي

— صلى الله عليه وسلم — قال :

" إذا دخل أهل الجنة الجنة ، نادى مناد : يا أهل

الجنة ، إن لكم عند الله موعدا يريد أن ينجزكموه ، فيقولون :

ما هو ؟ ألم يهين وجوهنا ، ويدخلنا الجنة ،

(١) الاقتصاد : ص ٦٦

(٢) مجموع الفتاوى : ٢٦/١ ، ٢٧٠

(٣) رواه النسائي .

وَجِئْنَا مِنَ النَّارِ ؟ قَالَ : فَيُكْشَفُ الْحِجَابُ ، فَيَنْظُرُونَ إِلَيْهِ - سُبْحَانَهُ -
فَمَا أُعْطَاهُمْ شَيْئًا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنَ النَّظَرِ إِلَيْهِ - وهو الزيادة - " (١) .
كما استدل بقوله تعالى في حق الكفار " كلا إنهم عن ربهم يومئذٍ
لَمَحْجُوبُونَ . ثم إنهم لصالوا الجحيم " (٢) وقد علق على ذلك
بقوله : " فمذابح الحجاب أعظم أنواع العذاب ، ولذة النظر
إلى وجهه أعلى اللذات ، ولا تقوم حظوظهم من سائر المخلوقات
مقام حظهم منه تعالى " (٣) .

وهكذا يسلك السلف مسلكهم في الاستدلال بكتاب الله ،
وسنة رسوله - صلى الله عليه وسلم - على " أن الرواية واقعة
شرعا .

هذا وقد تعرض الغزالي لموضوع الرواية في بعض مؤلفاته
الأخرى مكررا ما ذكره في الاقتصاد . إلا أنه أضاف أن الرواية تتفاوت
بتفاوت المعرفة في الدنيا " ولما كانت المعرفة على درجات متفاوتة
كان التجلي أيضا على درجات متفاوتة " (٤) .

-
- (١) في الحديث الشريف إشارة إلى أن معنى الزيادة في قوله -
تعالى " للذين أحسنوا الحسنى وزيادة " (سورة يونس : الآية ٢٦)
هي رواية الله - سبحانه - في الجنة .
(٢) سورة المطففين : الآيتان ١٥ ، ١٦ .
(٣) مجموع الفتاوى : ٢٧/١ . ولعزيد الإيضاح للمذهب السلفي في
الاستدلال على رواية الله : راجع مجموع الفتاوى : ١٣٧/٣ -
١٤٠ ، ٤٠١/٦ ، ٤٢٥ ، ٤٣١ ، ٤٤٠/١٧ .
(٤) معارج القدس للغزالي : ص ٦٠ .

كما يضيف مقارنة بين لذة النظر إلى الذات الإلهية ، وبين
اللذات الأخرى — مصراً على رأيه في نفي الجهة — ((ولا ينبغي
أن تفهم من النظر ما يفهمه الموام والمتكلمون ؛ فيحتاج في تقديره
إلى جهة ومقابلة . فذلك من نظري من أقدمه القصور في بحوثه
عالم الشهادة ؛ حتى لم يجاوز المحسوسات)) (١)

كما يرى أن العين لا يمكن أن ترى الذات الإلهية ، فهي
لا تبصر إلا القريب ، ولا تدرك ما وراء الحجاب ، وتدرك من الأشياء
ظاهرها دون باطنها ، كما أنها قد تدرك الكبير صغيراً ، والعكس .
" فليعلم أن في قلب الإنسان عينا هذه صفة كمالها ، وهي التي يعبّر
عنها تارةً بالعقل ، وتارةً بالروح ، وتارةً النفس الإنسانية " (٢) وما
دامت العين موسومة بكل أنواع النقصان هذه فهي قاصرة عن رؤية
الذات الإلهية .

على أن رؤية الله لا تقع في الدنيا حتى في المنام ، وما
يرى في المنام مثال (٣) لا مثل ؛ لأن الله منزّه عن المثل ، لا المثال .
" فيقول النائم : رأيت الله تعالى في المنام ، لا بمعنى أنسى
رأيت ذاته ، بل بمعنى أنه رأى مثاله " (٤) .

(١) الأربعين في أصول الدين للفرزالي : ص ١٩٦ .

(٢) مشكاة الأنوار للفرزالي : مجموعة القصور العوالي : ٧/٢ .

وما بعدها .

(٣) " يعني بالمثل : ما يوضح الشئ " ، وبالمثل : ما يشبه الشئ " .

(٤) المصنوع به على غير أهله : مجموعة القصور العوالي : ١٢٨/٢ —

وهكذا نجد الغزالي - وبعد أن وقفنا على أغلب مؤلفاته -
في مراحل مختلفة - ظل متمسكا برأيه في تصويره لحقيقة
الروية . هذا التصور المبني على أساس نفى الجهة ، والسدى
أخرج حقيقة الروية ، إلى معنى أبعد ما يكون عن الحقيقة
- كما فصلنا ذلك من قبل - (١) .

(١) لمزيد الإيضاح في تصور الغزالي للروية : راجع أيضا :
إحياء علوم الدين : " قواعد العقائد " : ١٠٨/١ . ومراجع
السالكين مجموعة القصور الموالى : ١١٦/٣ - ١١٧ .

المفصل السادس

الصفات العقلية

(صفات المعاني)

١	—	صفة القدرة ، وعمومها ، وتعلقها .
٢	—	صفة العلم .
٣	—	رد الغزالي على الفلاسفة في إنكارهم العلم بالجزئيات .
٤	—	الرد على جهم القائل بحدوث العلم .
٥	—	صفة الحياة .
٦	—	صفة الإرادة .
٧	—	الإرادة صفة شأنها الترجيح والتخصيص .
٨	—	عموم الإرادة وتعلقها بسائر الممكنات .
٩	—	الإرادة غير الأمر غير الرضى .
١٠	—	السمع والبصر لا يرجعان إلى العلم .
١١	—	الإدراك يرجع إلى العلم .
١٢	—	هذه الصفات زائدة على الذات .
١٣	—	لله المثل الأعلى .
١٤	—	الصفات قائمة بالذات لا تنفك عنها .
١٥	—	الصفات لا هو ولا غيره .
١٦	—	صفات الله قديمة .
١٧	—	أسماء الله كذلك قديمة .
١٨	—	تعلق الصفات العقلية .

الفصل السادس

للصفات العقلية

(صفات المعاني)

تعرض الفزالي لبيان هذه الصفات ، وهي القدرة ، والإرادة ،
والعلم ، والحياة ، والسمع والبصر ، والكلام . كما استدل على
ثبوت كل صفة . وفي نهاية حديثه عن الصفات ذكر أحكاماً عامة
تتعلق بها .

وسأجمل رأى الفزالي في صفات المعاني ، والأحكام التي
ذكرها . إلا أنني سأفرد لصفة الكلام فصلاً خاصاً ، نظراً
لأهميتها من ناحية ، وتعدد الأحكام التي تتعلق بها من ناحية
أخرى ؛ ولأن رأى الفزالي لا يتفق مع منهج السلف فيها . كما
سأخصص فصلاً لموقف الفزالي من تعلق قدرة الله تعالى بأفعال
العباد ، لنرى موقفه من هذه المشكلة التي تشعبت فيها الآراء .

وأذكر فيما يلي رأى الفزالي في كل صفة من الصفات

الست الباقية بإيجاز :-

أولاً : صفة القدرة :-

يعرف الفزالي صفة القدرة بأنها عبارة عن " الصفة التي بهما
يتهيأ الفعل للفاعل ، وبها يقع الفعل " (١) .

(١) الاقتصاد ؛ ص ٧٦ .
وراجع إحياء علوم الدين : قواعد العقائد : ٩٠ / ١ في إثبات
صفات المعاني .
والأربعين في أصول الدين : ص ٨ ، ١٧ والمضنون الصغير :
القصور المعالي : ١٨٥ / ٢ .

ويستدل على ثبوتها لله تعالى بقوله : * ندعى أن مُحْسِنَاتِ
العالم قادر ، لأن العالم فعل مُحَكَّم مرتَّب مُتَقَن منظوم ، مشتمل على
أنواع من العجائب والآيات ، وذلك يدل على القدرة * (١) .

وكون العالم فعلا متقنا محكما أمر معلوم بالحس والمشاهدة ،
كما أن كل فعل هذا شأنه لا بد أن يكون فاعله قادرا ، وهذا مدرك
بالمقل ، ولا يحتاج في إثباته إلى دليل . ومع هذا يقيم الغزالي
دليلا آخر يثبت به القدرة ، ويثبت في نفس الوقت أنها زائد على الذات مؤداه :
أن الفعل الصادر عن الله تعالى : إما أن يصدر عنه لذاته ، أولا من
زائد عليه ، هنا طبل أن يقال : صدر عنه لذاته ؛ إذ لو كان
كذلك لكان قديما مع الذات ، فدل ذلك على وجود أمر زائد عن
الذات وهو صفة القدرة (٢) .

ويضيف الغزالي : أن قدرة الله تتعلق بجميع الممكنات المستمرة
الحدوث ، ومعنى هذا أن المقدورات لا نهاية لها ؛ ما دامت الممكنات
لا نهاية لها .

كما أن القدرة لا تتعلق بالمستحيل لأنه لا يقبل الوجود في ذاته .
فلا يقال : إن غير المعلوم لا يدخل في نطاق القدرة ؛ لأن خلاف
المعلوم إن كان ممكنا فهو مقدور ، وإن كان محالا فهو معدوم لا يقبل
الوجود ، فلا تتعلق به القدرة .

(١) الاقتصاد : ص ٧٥ .

(٢) . المصدر السابق : ص ٧٦ .

ثانيا : صفة العلم :-

يقرر الفزالي أن الله عالم بجميع المعلومات — الموجود منبها والمعدوم ، القديم منها والحادث — ويعنى بالمعلوم القديم : ذاته تعالى وصفاته . لأن الله عالم بغيره ، فلا شك أنه عالم بذاته وصفاته .

ويستدل على ثبوت العلم لله سبحانه بالإتقان والإحكام في هذا العالم الموجود المشاهد ، فيقول :- " ومعلوم أنه عالم بغيره ؛ لأن ما يطلق عليه اسم الغير ، فهو صنعه المتقن ، وفعله المحكم المرتب . وذلك يدل على قدرته ، على ما سبق — فإن من رأى خطوطا منظومة ، تصدُر على الاتساق من كاتب ، ثم استراب في كونه عالما بصنعة الكتابة ، كان سفيها في استرايته . فإذا قد ثبت أنه عالم بذاته وبغيره " (١) .

ويضيف الفزالي أن معلومات الله تعالى غير متناهية (٢) ، لأن الموجود في الحال — وإن كان له نهاية — إلا أن ما سيوجد في المستقبل غير متناه .

هذا وقد عاب الفزالي على الفلاسفة إنكارهم لعلم الله بالجزئيات ، بل كفرهم بذلك في كتابه " تهافت الفلاسفة " فبعد أن ذكر قولهم الذي يعتمد على أن الجزئيات متغيرة ، وعلم الله بها يستلزم التغيير في الذات . وبعد أن ناقش مقولتهم ، بيّن أن التغيير إنما هو في

(١) الاقتصاد : ص ٩٠ .

(٢) راجع معراج السالكين : ص ١٣٥ ، ١٣٦ — القصور العوالي — الجزء الثالث .

متعلق العلم ، لا في العلم نفسه ، ولا في ذات الله العالم (١) .
كما أن الفزالي قد تعرض لما ذهب إليه " جهنم بن صفوان " من أن علم الله بالحوادث حادث ، وذكر حجة جهنم في ذلك من أن علم الله بوجود العالم الآن : إن كان قد وجد في الأزل ، كان جهلا ؛ لأن العالم لم يكن قد وجد بعد . فعلمه إذاً بوجود العالم إنما يكون بعد وجود العالم . يقول الفزالي : " أما العلم بالحوادث : فقد ذهب جهنم إلى أنها علوم حادثه ؛ وذلك لأن الله تعالى - الآن - عالم بأن العالم كان قد وجد قبل هذا . وهو في الأزل إن كان عالماً بأنه كان قد وجد كان هذا جهلا لا علماً ، وإذا لم يكن عالماً بأنه قد وجد كان جهلا لا علماً ، وإذا لم يكن عالماً - وهو الآن عالم - فقد ظهر حدوث العلم بأن العالم كان قد وجد قبل هذا ، وهكذا القول في كل حادث " (٢) وقصد رد الفزالي على رأى جهنم بقوله :-

" الباري - تعالى - في الأزل عليم بوجود العالم في وقت وجوده . وهذا العلم صفة واحدة ، مقضاها في الأزل : العلم بأن العالم يكون من بعد ، وعند الوجود : العلم بأنه كائن ، وبمده : العلم بأنه كان . وهذه الأحوال تتماكب على العالم ، ويكون مكشوفاً لله - تعالى - بتلك الصفة ، وهي لم تتغير ، وإنما المتغير أحوال العالم " (٣) .

(١) راجع تهافت الفلاسفة : للفزالي : ص ٢٠٦ . وصعراج السالكين :

القصور العوالي : ١٣٢/٣ - ١٣٤ .

(٢) الاقتصاد : ص ١٢٨ .

(٣) المصدر السابق : ص ١٢٩ .

ثالثا : صفة الحياة :-

ويقدر الغزالي أن العلم بأن الله تعالى حيّ معلوم بالضرورة ؛
ما دام قد ثبت أنه عالم وقادر " فإن كون العالم القادر حيا ضروري ؛
إذ لا يُعْنَى بالحيّ إلا ما يشعربنفسه ، ويعلم ذاتسه وغيره . والعالم
بجميع المعلومات ، والقادر على جميع المقدورات ، كيف لا يكون حيا ؟ " (١)

رابعا : صفة الإرادة :-

ويستدل الغزالي على ثبوتها لله تعالى بأن أى فعل يصدر
عن الخالق تحيط به ضروب الجواز المعروفة ، فيحتاج إلى مرجح
يرجح أحد المتقابلين عن الآخر (٢) ، وهذا الترجيح لا بد له من
مرجح زائد عن الذات هو صفة الإرادة : " الفعل الصادر منــــه
— تعالى — مختص بضروب من الجواز ، لا يتميز بعضها عن البعض
إلا بمرجح ، ولا تكفى ذاته للترجيح ؛ لأن نسبة الذات إلى
الضدين واحدة + فما الذى خصّ أحد الضدّين بالوقوع فــــى
حال دون حال " (٣) .

(١) الاقتصاد : ص ٩١ .

(٢) يعنى أبو حامد بضروب الجواز الأمور المتقابلة ، التى تتعلق
بها صفة الإرادة وهى : الوجود أو العدم ، الصفة ، الزمان ،
والمكان ، والجهة ، والمقدار .

وقد جمعها بعضهم بقوله :

الأُمُور المتقابلات وجودنا ، والعدم ، الصفات
أزمنة ، أمكنة ، جهات كذا المقادير روى الثقات

(٣) الاقتصاد : ص ٩١ .

ويقرر الفزالي أن صفة العلم لا ترجح أحد المتقابلين ، ذلك لأن العلم صفة انكشاف ، لا صفة تخصيص وترجيح ، ويتعلق العلم بالمعلوم على ما هو عليه دون تغيير أو ترجيح أو تأثير : " فالعلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه ، ولا يجعل أحد الممكنين مرجحاً على الآخر ، بل يعقل الممكنين ، ويعقل تساويهما " (١) . طس
أنه لو جاز أن يكفى بالعلم عن الإرادة ، لجاز أن يكفى به عن القدرة ، بل لكانت أفعالنا نحن واقعةً لمجرد أن الله يعلمها ، دون أن يكون لإرادتنا أى دخل . وهنا يورد الفزالي اعتراضاً مؤثراً : إذا كانت القدرة لا ترجح أحد الضدين ، فإن الإرادة القديمة أيضاً لا ترجح أحد الضدين : " فما الذى أوجب تخصيص الإرادة القديمة بالحركة دون السكون ؟ فيحتاج إلى مخصص ، ثم يلزم السوء الـ في مخصص المخصص ، ويتسلسل إلى غير نهاية " (٢) .
وبعد أن ذكر الفزالي أن هذا السوء الـ قد حسمه عقول الفرق ، (٣)

(١) الاقتصاد : ص ٩١ - ٩٢ .

(٢) المصدر السابق : ص ٩٣ .

(٣) ذكر الفزالي آراء الفرق الآتية :-

الفلاسفة : القائلين بأن المآل وجد لذات الله تعالى المجردة عن الصفات ، ولما كانت الذات قديمة ، فالعلم أيضاً قديم ، لأن نسبة المآل إليه كنسبة المعلول إلى الملة .

المعتزلة : القائلين بأن العالم حادث ، وجد بإرادة حادثة قائمة في غير محل .

الكرامية : القائلين بأن العالم حادث ، وجد بإرادة حادثة ، قائمة بذاته تعالى . فأدى قولهم إلى أن ذات الله تكون محلاً للحوادث .

وبعد أن استعرض آراءهم في الإجابة عن هذا السؤال ، وفنّد هذه الآراء ، قرر أن الإرادة إنما هي صفة شأنها ترجيح أحد الأمرين المتساويين ، فالسؤال عن سبب ترجيحها لأحد الضدين خطأ :

” وأما أهل الحق فإنهم قالوا : إن الحادثات تحدث بإرادة قديمة تعلّق بها ، فميّزتها عن أضدادها الماثلة لها . وقول القائل : إنه لمّ تعلّق بها — وأضدادها مثلها في الإمكان — ؟ هذا سؤال ” خطأ ؛ فإن الإرادة ليست إلا عبارة عن صفة ، شأنها تمييز الشيء على مثله ” (١) .

عموم صفة الإرادة وتعلّقها بسائر الممكنات :-

ولم يرتض الفزالي رأى الممتزلة الذين ذهبوا إلى أن المعاصي والشرور التي تقع من العباد ، ليست مرادة لله تعالى ؛ بل هو كاره لها .

ويقرر أن إرادة الله متعلقة بكل ما يحدث في العالم ؛ لأن كل ما يحدث في العالم واقع تحت قدرته — سبحانه — فلا بد أن يكون مراداً له .

يقول الفزالي : ” أعلم أن الإرادة متعلقة بجميع الحادثات هندنا ، من حيث إنه ظهر أن كل حادث فمخترع بقدرته ، وكل مخترع بالقُدرة محتاج إلى إرادة تصرف القدرة إلى المقدور ، وتخصّصها به . فكل مقدور مراد ، وكل حادث مقدور ، فكل حادث مراد . والشر والكفر والمصيبة حوادث ، فهي إذاً — لا محالة — مرادة ؛ فما شاء الله كان ، وما لم

يشأ لم يكن . فهذا مذهب السلف الصالحين ، ومُتَقَدُّ أهل السنة
أجمعين ، وقد ظلمت عليه البراهين " (١) .

أما ما يُرد هنا من إشكالات من قولهم : كيف يأمر بما لا يريد ؟
وكيف يريد شيئاً وينهى عنه ؟ وكيف يريد الفجور والمعاصي ؟ فتندفع
جميعاً إذا علمنا أن الأمر غير الإرادة ، غير الرضى : " إذا كشفنا عن
حقيقة الأمر ، وبيناً أنه صاينٌ للإرادة ... فاندفعت هــذه
الإشكالات " (٢) .

خامساً ، وسادساً : السمع والبصر :—

وقد استدلل الفزالي على ثبوت هاتين الصفتين لله — سبحانه —
بالنقل والعقل . أما الدليل النقلى فقوله تعالى " وهو السميع
البصير " (٣) ، وقوله تعالى حكايَةً عن إبراهيم — عليه السلام —
" لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئاً " (٤) فمعبوده وهو
الله تعالى سميع بصير .

وأما الدليل العقلى ، فقد نص عليه بقوله : " معلومٌ أن الخالقَ
أكملُ من المخلوق ، ومعلومٌ أن البصيرَ أكملُ ممن لا يبصر ، والسميعَ
أكملُ ممن لا يسمع . فيستحيل أن يُثْبِتَ وصفُ الكمالِ للمخلوق ، ولا نُثْبِتَهُ

(١) الاقتصاد : ص ٩٧ . وراجع الإحيا : ٩٠/١ . والابصير :

ص ٩ . ومعراج السالكين : القصور المعالي : ١٣٩/٣ .

(٢) الاقتصاد : ص ٩٨ . وسيتعرض الفزالي لذلك بالتفصيل في

الفصل الأخير من بحث الجائز في حق الله حين يحرض

" لمعنى الحسن والقبح . الذى أحال إليه في هذا الموضوع .

(٣) سورة الشورى : الآية ١١ .

(٤) سورة مريم : الآية ٤٢ .

للخالق . وهذا أصلان يوجبان الإقرار بصحة دعوانا * (١) .
وهذان الأصلان — وهما كون الخالق أكمل من المخلوق ، والسمع
والبصر كمال — يجب الاعتراف بهما شرعا وعقلا . فإن العلم كمال ، والسمع
والبصر كمال ثان للعلم . ومن هنا لم يرتض الغزالي قول من جعل
هاتين الصفتين عبارة عن العلم بالمسموع والمُبَصَّرات ، وردَّ على ذلك بقوله :
" فإن قيل : إنما أريد به العلم . قلنا : إنما تُصَرَّفُ ألفاظ الشارع
عن موضوعاتها المفهومة ، السابقة إلى الأفهام إذا كان يستحيل تقديرها
على الموضوع . ولا استحالته في كونه سميما بصيرا ؛ بل يجب أن يكون
كذلك ، فلا معنى للتحكم بإنكار ما فهمه أهل الإجماع من القرآن (٢)
أسما الذي يرجع إلى العلم فإنما هو الإدراك (٣) ، ومن ثم يرفض
الغزالي قول القائلين بإثبات صفة بهذا الاسم لسببين : —

(١) الاقتصاد : ص ٩٦ .

(٢) المرجع السابق : ص ٩٨ .

(٣) ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية الآراء في صفة الإدراك ، وحصرها
في ثلاثة آراء : —

أ — إثبات الإدراكات الثلاثة ، ونسب هذا القول للقاضي أبي
بكر ، وأبي المعالي ، والبصريين من المعتزلة .
ب — نفى الإدراكات الثلاثة ، وإرجاعها إلى صفة العلم ، وهو
قول بعض أصحاب الشافعي وأحمد ، وكثيرين من أصحاب
الاشعري . أما الاشعري فيرجح الإمام أنه ذهب
إلى الرأي الأول .

ج — إثبات إدراك اللمس فقط : ونسب هذا الرأي إلى
أكثر أهل الحديث . وجمهور أهل السنة .

راجع مجموع الفتاوى : ١٣٥/٦ ، ١٣٦٠ .

- ١ — إن إدراك المشعومات والمذوقات واللموسات — مـمن حيث أوصافها — يرجع إلى الانكشاف بصفة العلم ، لكن ذلك يكون من غير ماسة أو ملاقة .
- ٢ — إن صفات الله توقيفية ؛ ولم يرد في الشرع ذكر صفة تسمى الإدراك ؛ "والجواب أن المحققين من أهل العلم صرحوا بإثبات أنواع الإدراك مع السمع والبصر والعلم ، الذي هو كمال في الإدراك ، دون الأسباب التي هي مقترنة بها في العادة ، من الماسة والملاقة ؛ فإن ذلك محال على الله تعالى ، ولكن لما لم يرد الشرع إلا بلفظ العلم والسمع والبصر ، فلم يكن لنا إطلاق غيره" (١) .

أحكام عامة في الصفات :-

- ذكر الفزالي أحكاما تتعلق بالصفات نوجزها فيما يلي :-
- الحكم الأول :- هذه الصفات ليست نفس الذات ، بل هي زائدة على الذات (٢) ، فالله تعالى قادر بقدرته ، عالم بعلمه ، حي بحياة ، مرید بإرادته ، وهكذا . ويستدل على ذلك بمأن من أثبت أن الله عالم قادر ، فيلزمه أن يثبت العلم والقدره ، ويقال هذا في بقية الصفات .

- (١) الاقتصاد : ص ١٠٠ .
- (٢) راجع في هذا الحكم أيضا : الإحياء : قواعد العقائد : ١١٠/١ . والمقصد الأسنى : ص ٢١ .

ثم يتصدى للرد على الفلاسفة والممتزلة الذين يتفقون في إنكار زيادة هذه الصفات على الذات ، وإن كان الممتزلة يناقضون الفلاسفة في صفتي الإرادة والكلام ؛ فيقولون : إنه يريد بإرادة زائدة على الذات يخلقها في غير محل ، ومتكلم بكلام زائد على الذات يخلقه في الجماد (١) . وقد رد عليهما جميعا بقوله :-

" والحاصل أنا نقول للفلاسفة والممتزلة : هل المفهوم من قولنا عالمٌ عينُ المفهوم من قولنا موجود ؟ أوفيه إشارة إلى وجودٍ وزيادة ؟ فإن قالوا : لا ، فإذا كل من قال هو موجود عالم ، كأنه قال هو موجود . وهذا ظاهر الاستحالة . وإذا كان في مفهومه زيادة ، فذلك الزيادة : هل هي مختصة بذات الموجود أم لا ؟ فإن قالوا : لا فهو محال ؛ إذ يخرج عن أن يكون وصفا له . وإن كان مختصا بذاته ، فنحن لا نعتى بالعلم إلا ذلك . وهي الزيادة المختصة بالذات ، الموجودة الزائدة على الوجود ، الذي يحسن أن يُشتق للموجود بسببه اسمُ العالم (٢) .

ويواصل رده بأنه يلزم من كون الصفات نفس الذات ألا يختلف مفهوم كل صفة عن الأخرى ؛ فيؤدي الأمر إلى أن تكون القدرة نفس العلم وهكذا : " مفهوم قولنا قادر ، مفهوم قولنا عالمٌ أم غيره ؟

(١) راجع الاقتصاد : ص ١١٤ .

(٢) المصدر السابق : ص ١١٦ .

فلن كان هو ذلك بعينه ، فكأننا قلنا : قادر
قادر ؛ فانه تكرار محض . وإن كان غيره ، فإذا هو المبرراد .
فقد أثبت مفهومين : أحدهما يعبر عنه بالقدرة ، والآخر
بالملم* (١) .

ثم يختص به واحد المعتزلة بالرد على قولهم بأنه مريد
بإرادة لا في محل بقوله : " لو جاز أن يكون قادرا بغير
قدرة ، جاز أن يكون مريدا بغير إرادة ولا فرقان بينهما " (٢)
فما داموا قد أثبتوا إرادة زائدة ، فليثبتوا زيادة باقي الصفات .
ولا نختلف مع الغزالي في ثبوت هذه الصفات للملم

— سبحانه — ونقره على ما ذكره في الرد على المعتزلة والفلاسفة .
وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : " فدعوى المدعى
وجوده حتى عليم قد ير بصير ، بلا حياة ولا علم ولا قدرة ، كدعوى
قدرة وعلم وحياة لا يكون الموصوف بها حيا عليما قديرا ، بل
دعوى شيء موجود ، قائم بنفسه — قديم أو محدث — عررى
من جميع الصفات متنع في صريح العقل " (٣) كما نوافقه
على قوله : إن الصفات زائدة على الذات ، وقد أقصر
شيخ الإسلام القائلين بذلك " وإذا قال من قال من أهل
الإثبات للصفات : أنا أثبت صفات الله زائدة على ذاته .
فحقيقه ذلك أنا نثبتها زائدة على ما أثبتنا النفاة من
الذات ؛ فإن النفاة اعتقدوا ثبوت ذات مجردة من الصفات ،

(١) الاقتصاد : ص ١١٦ .

(٢) المصدر السابق : ص ١١٩ .

(٣) مجموع الفتاوى : ٣ / ٣٣٦ .

فقال أهل الإثبات : نحن نقول بإثبات صفات واحدة على ما أثبتته هؤلاء (١) .

غير أنه لا يليق بأبي حامد - مهما حسن قصده - في محاولة الإفهام - أن يتنزل إلى هذا المستوى من التمثيل الذي يتنافى مع مقام الخالق وجلاله ، وعظمة صفاته العلية حين يقول بوضوح معنى الذات العالمة " كما نشاهد شخصا ، ونشاهد نعلا ، ونشاهد دخول رجله في النعل . فله صمارة طويلة ، وهو أن نقول : هذا الشخص رجله داخلة في نعله ، أو نقول : هو منتعل . ولا معنى لكونه منتعلا إلا أنه ذو نعل " (٢) .

يقول شيخ الإسلام : " والله سبحانه لا تُضرب له - لا مثال التي فيها ماثلة لخلقه ؛ فإن الله لا مثيل له . بل له المثل الأعلى . فلا يجوز أن يُشرك هو والمخلوقات في قياس تمثيل ، ولا في قياس شمول تستوى أفراد . ولكن يستعمل في حقه المثل الأعلى على ، وهو أن كل ما اتصف به المخلوق من كمال ، فالخالق أولى به . وكل ما ينزه عنه المخلوق من نقص ، فالخالق أولى بالتنزيه عنه " (٣) .

(١) مجموع الفتاوى : ٣/٣٣٦ .

(٢) الاقتصاد : ص ١١٥ .

(٣) مجموع الفتاوى : ٣/٣٠ .

الحكم الثاني :- هذه الصفات كلها قائمة بذات الله تعالى ، ولا يجوز

أن تقوم صفة منها بغير ذاته - سواء أكانت في محمل
أو غير محمل - .

وقد استدَل على أن الصفات قائمة بالذات - لا تنفك
عنها أبداً - بأنه ما دام قد ثبت وجود الصانع الخالق
لهذا الكون ، فيلزم أن يكون متصفا بهذه الصفات ؛ إذ لا يعقل
أن يوجد صانع بدون قدرة أو إرادة ؛ " فإن الدليل لمَّا
دل على وجود الصانع - سبحانه - دلّ بعده على أن الصانع
تعالى بصفة كذا ، ولا نعني بأنه تعالى على صفة كذا
إلا أنه تعالى على تلك الصفة ، ولا فرق بين كونه على تلك الصفة ،
وبين قيام الصفة بذاته " (١) .

ويرد الغزالي على المعتزلة في قولهم بحدوث الإرادة ،
وأنها لا تقوم بذاته ، كما لا تقوم بمحل آخر ، وإنما تقسم
في غير محل ، كما زعموا أن الكلام لا يقوم بذاته ، وإنما
يقوم بجسم هو جمام ، يرد عليهم بقوله :

" والمَجَبُّ من قولهم إن الإرادة توجد لا في محل ؛
فإن جاز وجود صفة من الصفات لا في محل ، فليَجْزُ
وجود العلم والقدرة ، والسواد والحركة ، بل الكلام " (٢) .

(١) الاقتصاد : ص ١٢٢ . راجع أيضا : مصراع السالكين : مجموعة

القصور العوالي : ١٣٢/٣ .

(٢) الاقتصاد : ص ١٢٢ .

ولا نختلف مع أبي حامد في ذلك أيضاً؛ لأن الصفات لا يمكن أن تنفك عن ذاته تعالى. وفي هذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : " والتَّحْقِيقُ أن الذات الموصوفة لا تنفك عن الصفات أصلاً ، ولا يُمكنُ وجودُ ذاتٍ خالصة عن الصفات " (١) .

بقي أن نتساءل : إذا كانت الصفات — كما قرر الغزالي — ليست نفس الذات ، وإنما هي زائدة عليها ، فهل يرى أنها غير الذات ؟

يجيبنا الغزالي عن ذلك فيقول : " وقد صحَّ قولُ مَنْ قال : لا هو ولا غيره " (٢) . وهنا لنا وقفة مع أبي حامد؛ لأن هذه العبارة : لا هي هو ، ولا هي غيره ، قد ردها أبو الحسن الأشعري وغيره — كما أشار إلى ذلك الإمام ابن تيمية — وهي عبارة مجملّة تشير من الوهم والتلبس أكثر مما يقصدونه من إثبات الصفات ، أو دفع إيهام تعدد القدماء . ومن ثم لم يوثق عن السلف لفظ الغيرية لا بالإثبات أو النفي يقول شيخ الإسلام :-

" امتنع السلف والأئمة من إطلاق لفظ الغير على الصفة - نفياً أو إثباتاً - لما في ذلك من الإجمال والتلبس ، حيث صار الجهمي يقول : القرآن هو الله ، أو غير الله " (٣) .

(١) مجموع الفتاوى : ٣/ ٣٣٦ . راجع أيضاً نفس المصدر : ٥/ ٣٢٦ .

(٢) المضمون به على غير أهله : مجموعة القصور المعنوية : ٢/ ١٣٤ .

(٣) مجموع الفتاوى : ٣/ ٣٣٧ . وراجع أيضاً شرح الطحاوية : ص ٤٦ .

على أن الغزالي — إحقاقا للحق — قد التزم بالتوقف ،
وفضل أن يتحدث عن صفات الله مطلقة دون أن يورد " لا هي
ولا غيره " بل وفضل ألا يستعمل عبارة " زائدة عن الذات "
استنادا إلى ما ورد في الشرع من إطلاق الصفات : " مذهبنا
أن الله — سبحانه — عالم بالكليات والجزئيات ، ولا يطلق عليه :
لا علمه ذاته ولا غيرها ، لأن التحكم بإضافة اسم إلى الباري
— تعالى — وإطلاقه طريقة الشرع ، وليس في حكم الشرع ما
يدل على أن العلم زائد ، بل ورد ذلك مطلقا ، وشهدت
أدلة العقول على أن الله تعالى عالم ، وأن العلم لا يصح
أن يكون موجودا قديما قائما بنفسه ، مستغنيا عن
الباري تعالى " (١) .

الحكم الثالث :- أن هذه الصفات كلها قديمة ؛ لأنها لو كانت
حادثا ، لكان الله تعالى محلا للحوادث ، وهو محال .
ويستدل على استحالة كونه محلا للحوادث ، بأن الصفات
لو كانت حادثا ، لكانت جائزة الوجود ، وقد ثبت أن الله
تعالى واجب الوجود لذاته ، " فكل ما هو واجب
الذات ، فمن المحال أن يكون جائزا للصفات ، وهذا واضح
بنفسه " (٢) .

كما يستدل على هذه الاستحالة بدليل آخر مؤداه : أن
الصفات لو كانت حادثا ، لكانت الذات متصفة قبل حدوثها

(١) "معراج السالكين : مجموعة القصور المعالي : ٣ / ١٣٤ .

(٢) الاقتصاد : ص ١٢٣ .

بالضد أو منفكة عنها ، وهذا الضد أو الانفكاك : إن كان قديما ، استحالة عدمه ، وإن كان حادثا ، كان قبله حادث لا محالة ، وقبل ذلك الحادث حادث وهكذا " ويؤدى إلى حوادث لا أول لها ، وهو محال " (١) .

وهكذا نجد الفزالي — كغيره من المتكلمين — لا يجيز قيام الحوادث بذات الله تعالى . ولا يختلف مع الفزالي فـسـ أن الله — سبحانه وتعالى — متصف أزلا بهذه الصفات ، وأن هذه الصفات قديمة .

غير أنني أرى أنه لم يوفق في استدلاله الذى اعتمد فيه على استحالة قيام الحوادث بذات الله تعالى ؛ فإن القول باستحالة قيام الحوادث بذاته أمر لم يثبت لا في كتاب الله ، ولا في سنة رسوله ، بالإضافة إلى ذلك فنفى حلول الحوادث بالذات الإلهية أمر مجمل يحتاج إلى تفصيل : " فإن أريد به أنه سبحانه لا يحل في ذاته المقدسة شئ من مخلوقاته المحدثه ، أو لا يحدث له وصف متجدد لم يكن ، فهذا نفى صحيح . وإن أريد به نفى الصفات الاختيارية ، من أنه لا يفعل ما يريد ، ولا يتكلم بما شاء ، إذا شاء ... ولا يوصف بما وصف به نفسه من النزول ، والاستواء ، والإتيان — كما يليق بجلاله وعظمته — فهذا نفى باطل " (٢) .

(١) الاقتصاد : ص ١٢٥ .

(٢) شرح الطحاوية : ص ٤٥ .

الحكم الرابع :- أن الأسماء التي تشتق من هذه الصفات السبع
 قديمة ، فالله سبحانه قادر عالم مرید حتى سمیع بصیر متكلم
 في الأزل . وهذا أمر لا مناقشة فيه . غير أن الغزالي
 استطرد هنا فتعرض للأسماء التي تشتق من الأفعال ؛ كالرازق
 والخالق ، والممزر والمذل ، فذكر أن في المسألة
 رأيين : أولهما : أن ذلك صادق في الأزل ؛ إذ لو لم
 يصدق لكان اتصافه به موجبا للتغير . وثانيهما : أن ذلك
 لا يصدق ؛ إذ لا خلق في الأزل ، حتى يكون خالقا رازقا .
 ويرى الغزالي أن الله - سبحانه وتعالى - يسمى
 في الأزل خالقا ورازقا بالقوة ، لا بالفعل ، فهو خالق غي
 الأول بمعنى أنه قادر على الخلق ، كما يسمى رازقا
 بمعنى أنه قادر على الرزق ، يقول الغزالي :-
 " السيف في الغمد يسمى صارما ، وعند حصول القطع
 به ، وفي تلك الحالة من الاقتران يسمى صارما . وهما
 بمعنىين مختلفين ، فهو في الغمد صارم بالقوة ، وعند
 حصول القطع صارم بالفعل . وكذلك الماء في الكوز ، يسمى
 مرويّا ، وعند الشرب يسمى مروبيا ، وهما إطلاقان مختلفان ...
 فبالمعنى الذي يسمى السيف في الغمد صارما ، يصدق اسم
 الخالق على الله تعالى - في الأزل ، فان الخلق اذا جرى
 بالفعل لم يكن لتجدد أمر في الذات ، بل كسل ما يشترط
 لتحقيق الفعل موجود في الأزل . وبالمعنى الذي يطلب
 حالة مباشرة القطع للسيف اسم الخالق لا يصدق في الأزل " (١)

(١) الاقتصاد ؛ ص ١٣٦ ، وراجع أيضا المقصد الأسنى : ص ٢٣ .

وما يقوله الغزالي مبتنى على القول بأن الحوادث لها أول ،
وهو الرأي الذي ذهب إليه جميع علماء الكلام . ونرى أن ما
ذهب إليه الغزالي لا يتفق مع مذهب السلف من أن الله
— سبحانه — لم يزل خالقا رازقا متكما بالفعل . ولا يؤدى
هذا الى القول بتقديم العالم ، فانهم يقررون بأن كل فرد من
أفراد العالم حادث ، له أول : —

يقول شارح الطحاوية " فإنه تعالى لم يزل متكما
إذا شاء ، ولم تحدث له صفة الكلام في وقت . وهما
أفعاله التي هي من لوازم حياته ؛ فان كل حي فاعل ،
والفرق بين الحي والميت الفعل . ولهذا قال غيـر
واحد من السلف : الحي الفاعل . وقال عثمان بن سعيد :
كل حي " فاعل ، ولم يكن ربنا تعالى قط في وقت من
الأوقات معطلا عن كماله من الكلام والإرادة والفعل
وأن الله يفعل أكمل من ألا يفعل ، ولا يلزم من هذا
أنه لم يزل الخلق معه . قاله — سبحانه — متقدم على
كل فرد من مخلوقاته تقديما لا أول له ، فلكل مخلوق أول ،
والخالق سبحانه لا أول له " (١) .

كما يقول :

" والمقصود أن الذى دل عليه الشرع والمقل أن كل
ما سوى الله تعالى محدث ، كائن بعد أن لم يكن . أما
كون الرب تعالى لم يزل معطلا عن الفعل ، ثم فعل ،

فليس في الشرع ولا في العقل ما يثبتُهُ ، بل كلاهما يمسد
على نقيضه . . . والقول بأن الحوادث لها أول يلزم
منه التعطيل قبل ذلك ، وأن الله - سبحانه وتعالى - لم يزل
غير فاعل ، ثم صار فاعلا . ولا يلزم من ذلك قدم العالم ؛
لأن كل ما سوى الله تعالى محدثٌ ، ممكنُ الوجود ، موجودٌ
بإيجاد الله تعالى له ، ليس له من نفسه إلا المدم " (١) .

(١) شرح الطحاوية ، ص ٥٠ ، ٥٢ .

هذا ومن الأحكام العامة للصفات الثبوتية ما ذكره عما يتعلق منها ، وما لا يتعلق ، فالصفات كلها متعلقة فيما عدا الحية ~~الحيوية~~ وكل صفة من هذه الصفات لها تعلق إلا الحياة فإنها ~~ينبغي~~ ينسبوع الكمالات " (١) .

ويوضح متعلق كل صفة ، فيذكر أن كلا من العلم والكلام يتعلق بالواجب والجائر والمستحيل ، أما القدرة والإرادة فيتعلقان بالممكن ، وصفتا السمع والبصر يتعلقان بالموجودات الموسوعة ، أو المرئية .

كما يذكر جهة التعلق لكل صفة : فالعلم والسمع والبصر تتعلق بغيرها كسفا ، والقدرة على جهة التأثير ، والإرادة على جهة الترجيع ، أما الكلام فيتعلق على جهة الدلالة والإفهام .

ويشرح الصلة بين الصفات الثلاث : العلم والإرادة والقدرة ، بأن تعلقاتها يرتبط بعضها بالآخر . فتعلق القدرة تابع لتعلق الإرادة ، وتعلق الإرادة تابع لتعلق العلم : " فلولاً سبق العلم ، لم يحصل تخصيص الإرادة ، ولولا تخصيص الإرادة ، لم يحصل تأثير القدرة " (٢) .

(١) روضة الطالبين : مجموعة القصور الموالي : ٨١ / ٤ .

(٢) المصدر السابق : ص ٨١ .

الفصل السابع

صفة الكلام

- ١ — كلام الله قديم أم حادث ، وما أثارتَه هذه للقضية من غتن .
- ٢ — رأى المعتزلة في صفة الكلام .
- ٣ — الأشاعرة والقول بالكلام النفسى .
- ٤ — عرض بقية الآراء في صفة الكلام .
- ٥ — استدلال الغزالي على ثبوت تلك الصفة .
- ٦ — رأى الغزالي في مشكلة خلق القرآن الكريم .
- ٧ — مخالفة الغزالي لرأى السلف .
- ٨ — الغزالي لا يقرأ الاستدلال بالحديث أو الإجماع في إثبات صفة الكلام .
- ٩ — ويستدل بشعر الأشعر لا غطل النصراني .
- ١٠ — يقول الغزالي بخلق القرآن .
- ١١ — شيخ الإسلام ابن تيمية يرد على الغزالي في تصويره لكلام الله لموسى .
- ١٢ — الغزالي يقع فيما وقع فيه الفلاسفة من القول بالفيض .
- ١٣ — شيخ الإسلام ينتقد ما جاء في مشكلة الأنوار . ويرى أنه عاد أخيرا إلى رأى أهل الحديث .

الفصل السليم

الغزالي وصفة الكلام

أولى الغزالي اهتماما بالغا حين تعرض للحديث عن صفة الكلام في كثير من مؤلفاته ، وفي الاقتصاد خاصة ، شأنه في ذلك شأن المتكلمين والباحثين في صفات الخالق . ذلك لما أحيط بتلك الصفة من جدال حول حقيقتها ، وما ترتب على ذلك من آراء تدور حول القرآن الكريم - كلام الله تعالى - وهل هو قديم أم حادث ؟ تلك القضية التي استولت على أفكار المسلمين في العصر العباسي ، واتخذت طابع العنف والاضطهاد حين سيطر المعتزلة على فكر المأمون ، ومين بعده أخيه المعتصم ، فابن أخيه الواثق (١) ، والتي كانت سببا

(١) على أن هذه المسألة قد ظهرت قبل عصر الخلفاء الثلاثة ، فقد قالها من قبل " الجعد بن درهم " وقتله بسببها " عبد الله القسري " وإلى الكوفة . وقالها " الجهم بن صفوان " مدعيها أنه يقصد بذلك تنزيه الله عن العوادي . وفي عهد المأمون أيقظ المعتزلة الفتنة ، وأشعل المأمون أوارها ، فقد كان معتزليا وتلميذا لأبي الهذيل الملاف - وهو من أئمة المعتزلة - فاعتنق القول بخلق القرآن ، وأرسل إلى ولايته يأمرهم بامتحان ذوى المراكز ، فإن ثبت قولهم بخير ذلك عزلوه . ثم أمرهم أن يلقوا على آراء الفقهاء والمحدثين ، فهددوهم بالتنكيل والقتل ، فأعلن معظمهم الانقياد برأى الخليفة ، ولم يسبق سوى الإمام أحمد بن حنبل ، ومحمد بن نوح ، فسيقا مكلين إلى المأمون في طرطوس ، واستشهد ابن نوح في الطريق .

في اضطهاد الإمام أحمد بن حنبل، وتحزيق جسده بالسياط، وحسسه ثمانية عشر شهرا كلمة؛ لم يقل بخلق القرآن. ولكن ورعه دفعه إلى التمسك بالحق متحملا في ذلك كل صنوف الآلام، بما في ذلك النفى، وتحديد إقامته في داره، إلى أن توفى — رحمه الله — .

والمعتزلة — كما ذكرنا — قد نفوا صفات المعاني — ما عدا صفتي الإرادة والكلام — إلا أنهم قالوا : إن كلام الله مخلوق وحادث، ولا يقوم بذاته، بل بجماد من الجمادات، فهو متكم، أى خالق للكلام في غيره، بينما أثبت الأشاعرة هذه الصفة، وحددوا مفهومها بأنها صفة قديمة زائدة على ذاته تعالى. يقول الأشعري في معرض إثباته لصفة الكلام مستندا إلى ثبوت صفة العلم :

" فلما كان الله — عز وجل — لم يزل عالما، إذ لم يجز أن يكون لم يزل بخلاف العلم موصوفا، استحالة أن يكون لم يزل بخلاف الكلام موصوفا. لأن خلاف الكلام، الذى لا يكون معه كلام، سكوت أو آفة، كما أن خلاف العلم الذى لا يكون معه علم، جهل أو شك أو آفة، ويستحيل أن يوصف ربنا — عز وجل — بخلاف العلم، وكذلك يستحيل أن يوصف بخلاف الكلام من السكوت والآفات، فوجب لذلك أن يكون لم يزل متكلما " (١).

== وقد نعى الناعي المأمون في هذه الليلة، ولكنه كان قد أوصى أخاه المعتصم بأن يسير على طريقه، فاستمر البلاء بابن حنبل وغيره من الفقهاء والمحدثين، وظل الأمر هكذا إلى أن جاء الخليفة المتوكل، ففضى على الفتنة حين أبعد المعتزلة عنه.

راجع : تاريخ المذاهب الإسلامية — لمحمد أبي زهرة : ١٦٧/١ —

٠١٨٠

(١) الإبانة في أصول الديانة : لأبي الحسن الأشعري : ص ٦٦ .

على أن جمهرة الشعراء قد اُشتوا القدم لصفة الكلام النفسى ،
لأن الكلام النفسى خال عن مظاهر الحدوث : من اللفظ والصوت
والحرف ، والتقديم والتأخير ، والترتيب . يقول الجوينى : " الكلام
هو القائم بالنفس . وإن رُشنا تفصيلا فهو : القول القائم بالنفس ،
الذى تدل عليه العبارات ، وما يُصطَلح عليه من الإشارات " (١) . أما
الكلام اللفظى ذو الحرف والصوت فهو فى رأيهم حادث : " إذ قد
أثبتنا كلاما قائما بالنفس ، ليس من قبيل الحروف والأصوات
والألحان والنغمات " (٢) . ويعنى هذا عند الشعراء التفرقة بين
الكلام باعتباره صفة نفسية قائمة بذاته تعالى ، فهو بهذا الاعتبار
قديم ، وبين الكلام الدال على المعنى النفسى ؛ فهو بهذا الاعتبار
حادث . ويزيد شارح المواقف (٣) الأمر وضوحا ، فيذكر أن صفة
الكلام ترجع إلى قياسين يحدوانهما متعارضان :
الأول : أن كلام الله صفة ، فيكون قديما .
الثانى : أن كلامه تعالى مؤلف من أجزاء مشتركة متعاقبة ،
فيكون حادثا .

ثم يوضح أن سبب الخلاف بين المتكلمين والعلماء فى تحديد مفهوم
صفة الكلام ؛ إنما يرجع إلى هذا التعارض بين القياسين ما ترتب

-
- (١) الإرشاد : لإمام الحرمين : ص ١٠٤ . وقد اعتبر شارح الطحاوية
الأشعرى قاعلا بأنه مشترك بين المعنى القديم ، وما يخلقه
من الأصوات . راجع شرح الطحاوية ص ٧٨ .
(٢) المصدر السابق : ص ١٠٦ .
(٣) شرح المواقف للجرجاني : ١٤٧ ، ١٤٨ . بتصرف .

عليه وجود عدة آراء متباينة أجملها فيما يأتي :-

- ١ - رأى الحنابلة : كلام الله حروف وأصولت قديمة قائمة بذاته .
- ٢ - رأى الكرامية : كلامه تعالى حروف وأصوات حادثة قائمة بذاته تعالى ، فهم لا يمنعون قيام الحوادث بالذات الإلهية .
- ٣ - رأى المعتزلة : ويرون أن كلام الله حروف وأصوات غير قائمة بذاته ، وإنما يخلقها الله تعالى في غيره من الحوادث ، كاللوح المحفوظ ، أو جبريل ، أو النبي .
- ٤ - أما الرأي الرابع فهو رأى الأشاعرة - الذى يعبر عنه صاحب المواقف وشا رحها - فهم يعرفون الكلام على أساس القياس الأول ، أما الكلام اللفظي - المشار إليه في القياس الثانى بأنه مؤلف من أجزاء - فهو حادث ، ولا يحدد مفهوم صفية الكلام بهذا الاعتبار وهذا باطل بالضرورة ؛ فإن حصول كل حرف من الحروف التى تركيب منها كلامه - على فهمهم - شروط بانتضاء الآخر منها ، فيكون له - أى للحرف المشروط - أول فلا يكون قديما ، وكذا يكون للحرف الآخر انقضاء ، فلا يكون هو أيضا قديما ؛ بل حادثا ، فكذا المجموع المركب منها - أى من الحروف - التى لها أول زمان وجوده وآخره .
 أو اجتماعا معا فيها ؛ فيكون حادثا لا قديما (١)

ثم أضاف صاحب المواقف معلقاً على قول المعتزلة : ان كلام الله ألفاظ حادثة بقوله : " وهذا الذي قالته المعتزلة ، لا ننكسر به ، بل نقول به ، ونسميه كلاماً لفظياً ، ونعترف بحدوثه ، وعدم قيامه بذاته تعالى ، لكننا نثبت أمراً وراء ذلك ، وهو : المنبسط القائم بالنفس ، الذي يعبر عنه بالألفاظ ، ونقول : هو الكلام حقيقة ، وهو قديم قائم بذاته " (١) .

هذا وقد أضاف شارح الطحاوية خمسة آراء أخرى إلى ما ذكرناه نرى أن نجعلها استيفاءً للبحث :-

- ١ — رأى الصابئة : كلام الله ما يفيض على النفوس من المعاني ، إما من العقل الفعال ، وإما من غيره (٢) .
- ٢ — رأى الرازي ومن وافقه : الكلام يرجع إلى ما يحدثه من علمه وإرادته القائم بذاته .
- ٣ — رأى أبي منصور الماتريدي : الكلام معنى قائم بذاته ، هو ما خلقه في غيره .
- ٤ — رأى أبي المعالي : الكلام مشترك بين أمرين : المعنى القديم القائم بالذات ، وبين ما يخلقه في غيره من الأصوات .
- ٥ — رأى أئمة الحديث وأهل السنة : الكلام قديم وإن لم يكن الصوت المعين قديماً — والله تعالى لم يزل متكلماً إذا شاء ، وكيف شاء ، وهو يتكلم بصوت يسمع (٣) .

(١) شرح المواقف : ص ١٤٩ ، ١٥٠ .
 (٢) يلاحظ أن هذا القول فيه انكار للوحي ، وخاصة الوحي الجلي (جبريل — عليه السلام) .
 (٣) شرح الطحاوية : ص ٧٨ بتصرف . راجع / نقد هذه الآراء : منهاج السنة لابن تيمية : ٧٨ / ١ .

هذا هو مجمل الآراء حول صفة الكلام . فما موقف الفزالي ، وما موقعه من هذه الآراء ؟ هذا ما نعرضه في الصفحات الآتية ، بادئين بما ذكره في كتاب الاقتصاد :

أثبت الفزالي صفة الكلام لله تعالى ، وقد استعرض أدلة المتكلمين على إثبات هذه الصفة ، وذكر دليلين ونقضهما :-

الأول : يحكم العقل بأن الخلق يجوز في حقهم الخضوع للأمر والنهي ؛ بأن يؤمروا ببعض الأشياء ، ويُنهَوْا عن البعض ، وكل صفة يجوز أن يتصف بها الخلق فهي تستند إلى صفة واجبة في حق الخالق ، فجواز الخضوع للأمر والنهي يستند إلى قيام الأمر والنهي بذات الله تعالى . والأمر والنهي قسمان من أقسام الكلام ؛ فتكون صفة الكلام واجبة لله تعالى . وقد نقض الفزالي هذا الدليل بأن خضوع الناس للأمر والنهي إن كان المراد به الخضوع لأمر ونهي المخلوق فهذا مُسلم ، لكن ذلك يُثبت الكلام للمخلوق دون الخالق . وإن كان المراد به مطلق الخضوع - للخالق أو المخلوق - فليس كذلك مصادره (١) لأن موضع النزاع إثبات الكلام - بما في ذلك الأمر والنهي - فكيف يقال بجواز الخضوع لأمر الله ونواهيهِ وهي من الكلام ؟

" إن يقال : إن أردت جواز كونهم مأمورين من جهة الخلق الذين يتصور منهم الكلام فمسلم . وإن أردت جوازه على العموم من الخلق والخالق ، فقد أخذت محل النزاع مسلماً فسي نفس الدليل ، وهو غير مسلم " (٢) .

(١) المصادرة : أن تجعل الدعوى جزءاً من الدليل ، وهذا أمر باطل

في الاستدلال .

(٢) الاقتصاد : ص ١٠١ ، ١٠٢ .

الدليل الثاني : استدل البعض على إثبات صفة الكلام بالإجماع ،
وأحاديث الرسول — صلى الله عليه وسلم — التي تصف الله
بالكلام .

ولم يرتض الفزالي هذا الاستدلال ؛ لأن الإجماع يستند
إلى قول الرسول ، وصفة الكلام لا تثبت بقول الرسول —
لأن الإيمان بصدق الرسول يتوقف على ثبوت صفة الكلام
لله تعالى " ومن يعتقد استحالة الكلام في حق الله تعالى ،
استحال منه أن يصدق الرسول " (١) .

أما الاستدلال الذي ارتضاه ، فهو داه : أن الكلام
إما أن يكون كاملاً ، وإما أن يكون ناقصاً ، أو لا هو كمال ولا نقص :

" وباطل أن يقال : هو نقص ، أو هو لا نقص ولا كمال ،
فثبت بالضرورة أنه كمال ، وكل كمال وجد للمخلوق فهو واجب الوجود
للخالق بطريق الأولى " (٢) .

ثم يقرر الفزالي ما قرره متأخرو الأشاعرة من أن الكلام الذي هو
صفة قديمة تقوم بذاته تعالى ؛ إنما هو الكلام النفس لا اللفظ
" ونحن لا نثبت في حق الله تعالى إلا كلام النفس " (٣) لا أنه ليس
بصوت ولا حرف ، وهو في حق الله تعالى غير محال ، ولا يستدل
على الحدوث .

(١) الاقتصاد : ص ١٠٢ .

(٢) . المصدر السابق : ص ١٠٢ .

(٣) المصدر السابق : ص ١٠٣ .

ويوضح الفزالي أنه لا سبيل إلى إنكار الكلام النفسى فى
 حقيق الإنسان ، فقد يقول القائل : زوّرت فى نفسى كلاماً ، كما
 يقال : فى نفس فلان كلام يريد أن يقوله ، ويقول الشاعر :—
 لا يعجبنيك من أثير خطّه^(١) حتى يكون مع الكلام أصيلاً
 إن الكلام لفى الفؤاد وإنما جُمِلَ اللسانُ على الفؤادِ دليلًا
 أما الكلام اللفظي المؤلف من الحروف والكلمات فهو في نظر الفزالي
 حادث ، وهو يدل على الكلام ، ويغايره ، إن الدال غير المدلول ، ولا
 يلزم من حدوث اللفظ حدوث الصفة القديمة ، ومثال ذلك حدوث
 العالم ، فانه يدل على الصانع القديم ، فما الذى يمنع من دلالة
 الحروف الحادثة على الصفة القديمة ؟ علماً بأن دلالة الألفاظ على
 معانيها دلالة اصطلاحية (٢) .

ويتصدى الفزالي للقائلين بأن الكلام ليس إلا حروفاً وأصواتاً ،
 فيرجع هذا القول إلى أن إدراك الكلام النفسى أمر دقيق ، يحسّر
 فهمه على كثير من الناس ، ومن ثم اقتصروا على إثبات الكلام اللفظي .
 ولا يجوز في رأيه أن يسأل سائل : كيف سمع موسى كلام الله مع
 أنه ليس بحرف ولا صوت ، والسمع لا يتعلق إلا بالحروف والأصوات ؟
 لأنّ السوء الـ بكيف لا يجوز أن يرد في هذا المقام ، وكأنّ هذا
 السائل يقول : أى شىء يشبه سماع كلام الله ، حتى يمكن معرفته ؟

(١) يطلق الأثير : على المكرم أو العظيم . وقد نسب هذان البيتان

• إلى الأخطل .

(٢) الاقتصاد : ص ١٠٧ بتصرف .

وبما أن كلام الله القديم لا يشبه شيئاً مما يقع تحت إدراكنا ؛ فقد استحال بيان كيفية سماع موسى — عليه السلام — كلام الله . ومثل هذا السائل كمثل من يسأل : كيف نرى الله يوم القيامة ؟ فالجواب عنه مستحيل لأن ذات الله لا يشبهها شيء حتى يمكن الجواب . إن موسى — على السلام — قد سمع كلام الله النفس القديم بكيفية لا يعلمها إلا الله ، وهذا من خصائصه — عليه السلام — (١) .

رأى الغزالي في مشكلة خلق القرآن الكريم :-

يمكننا أن نجمل رأيه فيما يلي (٢) :-

- ١ — إن القرآن الذي بين أيدينا المكتوب في المصاحف ، المقروء بالألسنة دال على الكلام القديم القائم بذاته تعالى . والورق والمداد ، والحروف والأصوات ، كلها حادثة ؛ لأنها أجسام وأعراض في أجسام .
- وكون الكلام مكتوباً في المصحف لا يعني أن ذات القديم في المصحف ، كما أن لفظ النار مثلاً مكتوباً في صحيفة لا يعني أن ذات النار قد حلت في هذه الصحيفة وإلا لاحتقرت ، كما أن من تكلم بلفظ النار لا يعني أنها قد حلت في لسانه ؛ وإلا لاحترق اللسان . فما في المصحف دالّ على كلام الله القديم ، وللا دلة حرمتها ، ومن ثم وجب احترام المصحف .

- (١) الاقتصاد : ص ١٠٨ — وما بعدها بتصرف .
- (٢) ٠ راجع الاقتصاد : ص ١١٠ — ١١٤ وقد استخلصنا رأى الغزالي من مجموعة الاستفسارات أو الاستبعادات التي ذكرها في صورة اعتراضات .

٢ — إن السلف — رضوان الله عليهم — عندما قالوا : إن القرآن كلام الله قديم وغير مخلوق ؛ فقد كانوا على حق . ذلك لأنهم أرادوا بالقرآن : المقروء ، والمقروء كلام الله القديم .

أما قراءة القارئ للقرآن فهي حادثة ؛ لأنهم عبارة عن فعل القارئ ، وهذا الفعل حادث ؛ لأنه بدأ بعد أن لم يكن .

(١) — وعلى ذلك فالقرآن مشترك لفظي بين معنيين : القراءة والمقروء ، فلا تناقض بين قولنا ؛ إنه قديم باعتباره المقروء ، وحادث باعتباره قراءة ، وإذا أصبح الاسم مشتركاً فلا تناقض لاختلاف الجهة .

ومظاهر الحدوث في القرآن الكريم من كونه سوراً وآيات ، ولها مفاتيح ومقاطع ، وما إلى ذلك من الانقسامات ؛ إنما يرجع إلى القراءة الحادثة ، وليس إلى المقروء الذي هو كلام الله القديم .

٤ — إن الخلق جميعاً يستمعون إلى القرآن الكريم حتى المشركين بدليل قوله تعالى " وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله " (٢) .

(١) استدلال الغزالي على أن القرآن يأتي بمعنى المقروء بقول الرسول — صلى الله عليه وسلم — " ما أذن الله لشيء كإذنه لنبي حسن الترنم بالقرآن " والترنم يكون بالقراءة .
• وقول الشاعر :

ضحوا بأشمط عنوان السجود به يقطع الليل تسبيحاً وقرآناً

(٢) سورة التوبة : الآية ٦ .

لكن شتان بين ما سمعه موسى — عليه السلام — وما يسمعه
المشركون ، فمسموع موسى هو الكلام النفسى القديم ، ومسموع
المشركين ليس سوى اللفاظ الدالة على الصفة القديمة ،
ولو كان مسموع المشركين هو الصفة القديمة ، فأى فضل اختصّ
به موسى ؟

ولئندع الغزالي يلخص رأيه في صفة الكلام ، ويبين موقفه
من قضية حدوث القرآن وقدمه على ما جاء في كتاب الأريجين في أصول
الدين ، والذي لم يخرج فيه عما ذكره في الاقتصاد : — وأنه
متكلم ، لا مرئى ، واعد متوعد بكلام أزلى قديم ، قائم بذاته ،
لا يشبه كلامه كلام الخلق ، كما لا تشبه ذاته ذوات الخلق .
فليس بصوت يحدث من انسلال هوا ، واصطكاك أجرام ، ولا حروف
ينقطع بإطباق شفة ، أو تحريك لسان . وأن القرآن والتوراة
والإنجيل والزبور كتبه المنزلة على رسله ، وأن القرآن مقسّم
بالألسنة ، مكتوب في المصاحف ، محفوظ في القلوب ، وأنه مسموع
ذلك قديم ، قائم بذات الله تعالى ، لا يقبل الانفصال والافتراق ،
بالانتقال إلى القلوب والأوراق .

وأن موسى — عليه السلام — سمع كلام الله بغير صوت ولا حروف ،
كما يرى الأبرار ذات الله — سبحانه — من غير جوهر ولا شكل ،
ولا لون ولا عرض (١) .

(١) الأريجين في أصول الدين : للغزالي ص ١٧ .

وفي إجماع العوام - وهو آخر موافقاته - لا نجد سوى ترديد
لرأيه السابق ، غاية ما هناك أنه ذهب إلى التوقف في حـق
العوام ، وفي رأيه أنه ينبغي ألا يخوضوا في جدال حول مسألة
خلق القرآن ؛ لأنهم لا يستطيعون فهم أغوارها ، ولا أن يفرقوا بين
القرآن باعتباره الصفة النفسية القديمة ، وباعتباره الحروف المكتوبة .

"والأصل زجر السائل والسكوت عن الجواب . هذا صفو
مقصود مذهب السلف ، ولا عدول عنه إلا بضرورة . فإن وجدنا ذلك
مستعدا لفهم الحقائق كشفنا الغطاء عن المسألة ، وخلصناه من الإشكال
في القرآن " (١) .

إذا فالجدال غير ممنوع مع الطلعة الذكي ، ولكن كيف
يُزيل الإشكال ، ويكشف الغطاء ؟ يؤسر رأيه هذه المرة على
قاعدة عامة تقول : كل شيء له في الوجود مراتب أربع : وجود
في الأعيان ، ووجود في الأذهان ، ووجود في اللسان ، ووجود
في البياض المكتوب . وينبغي أن تطبق هذه القاعدة - في رأيه -
على القرآن الكريم :

١ - المرتبة الأولى - وهي الأصل - وجود القرآن قائما
بذات الله - سبحانه وتعالى - وهذا الوجود قديم ،
ولا شك .

٢ - وجوده الملمّي في أذهاننا عند التعلم ، بعد أن لم
يكن ، وقبل أن تنطق به ألسنتنا ، وهذا الوجود حادث ،
وإن كان المعلوم قديما .

(١) إجماع العوام : مجموعة القصور الموالي : ١١٢/٢ .

٣ — وجوده على ألسنتنا بتقطيع الصوت ، وهذا الوجود
أيضا حادث ، لأن اللسان حادث ، والنطق حدث بحد حدوث
اللسان ، وما هو بعد الحادث حادث ؛ لكن منطوقنا
ومقرونا قديم .

٤ — وجوده مكتوبا بالحروف في المصاحف ، وهذا الوجود
أيضا حادث ، أما إذا قصد بالكتاب المقروء فهو قديم .

وهذه المراتب يعجز فهمها على العامي ؛ إذ لا يستطيع إدراك تفصيلها ،
ومن ثم ينبغي أن نمسك عن الخوض فيها ، لا لجهلنا ؛ وإنما خوفا
عليه من الزيغ والضلال ، وإذا حاول أن يسأل قيل له :

" قل القرآن غير مخلوق ، واسكت ، ولا تزد عليه ولا تنقص ،
ولا تفتش عنه ولا تبحث " (١) . ويرى أن الفسلف فهموا ما فهموه ؛
لكنهم سلكوا مسلك التوقف " فلا ينبغي أن يُظن بأكابر السلف جهولهم
عن معرفة هذه الحقيقة ، وإن لم يحرروا ألفاظها تحرير صراحة ؛ ولكنهم
عرفوه ، وعرفوا عجز اللوام ، فسكوا عنهم وأسكتوهم ، وذلك هي
الحق والصواب " (٢)

وهكذا نرى الفزالي انتهى إلى التوقف — في حق اللوام
على الأقل — وإن كان قد ظل على رأيه في القول بحدوث القرآن " (٣) .

-
- (١) الجام اللوام : ص ١١٥ .
(٢) المصدر السابق : ص ١١٥ .
(٣) . لمزيد من الإيضاح حول آراء الفزالي في القرآن وصفة الكلام
راجع : — إحياء علوم الدين : قواعد العقائد : ١٠٨/١ .

من هذا الموضع لا راء الفزالي يتبين أنه خالف السلف الذين أثبتوا لله تعالى صفة الكلام الحقيقي المسموع ، وأن الله متكلم متى شاء وكيف شاء ، بصوت وحرف ، وأن كلامه تعالى لا يشبه كلام خلقه ، كما أن صوته لا يشبه أصواتهم ، وأن القرآن الكريم كلام الله على وجه الحقيقة ، وهو قديم وليس بمخلوق ، يقــــول الطحاوى : " وأن القرآن كلام الله منه بدأ بلا كيفية ، وأنزلــــه على رسوله وحيا ، وصدق الله منون على ذلك حقا ، وأيقنوا أنــــه كلام الله تعالى بالحقيقة ، ليس بمخلوق ككلام البرية . فمن سمعه فزعم أنه كلام البشر فقد كفر ، وقد ذمه الله وعابــــه ، وأوعده بسقر ، حيث قال تعالى (سأصليه سقر) (١) فلما أوعدــــه الله بسقر قال (إن هذا إلا قول البشر) (٢) علمنا و أيقنا أنه قول خالق البشر ، ولا يشبه قول البشر " (٣) . وقد خالف الفزالي السلف من عدة أوجه :-

- ١ — عندما رفض الاستدلال بقول الرسول — صلى الله عليه وسلم — في إثبات صفة الكلام بحجة أن صدق الرسول يتوقف على كلام الله ، وأن هذا يؤدى إلى الدور (٤) . ههنا

(١) سورة المدثر : ٢٦ .

(٢) سورة المدثر : ٢٥ .

(٣) متن الطحاوية للإمام أبي جعفر الطحاوى : ص ٥ — المكتب

الاسلامي بيروت سنة ١٣٩٧ هـ ، وراجع منهاج السنة

. لابن تيمية ٧٨ / ٢ وما بعدها .

(٤) الدور : توقف أمرين كل منهما على الآخر .

وقع الغزالي في خطأ فادح ، حيث فضل دليله العقلي على قول الرسول .
وهو في ذلك لا يخالف السلف فحسب ، وإنما يخالف أيضا التأخرين
من الأشاعرة .

وقد تكفل صاحب المواقف بنقض هذه الحجة ؛ فأغنانا
بذلك عن مئونة الرد . ذلك لأن تصديق الله تعالى لرسوله
لا يكون بالكلام ؛ وإنما بظهور المعجزة على وفق دعواه ، إذ المعجزة
بثابة قول الله تعالى : صدق عهدي فيما يبلغ عني ، فلو لم
يكن الرسول صادقا ما أيده الله بالمعجزة ؛ لأن تصديق من
يجوز عليه الكذب كذب ، والكذب على الله تعالى محال . يقول
صاحب المواقف :

” فان قيل : صدق الرسول موقوف على تصديق الله إياه ، وأنه
— أي تصديق الله إياه — إخباره عن كونه صادقا ، وهو كلام خاص
له تعالى فإثبات الكلام به دور . قلنا : لا نسلم أن تصديقه
له كلام ؛ بل هو إظهار المعجزة على وفق دعواه ، فانه يدل على
صدقه — ثبت الكلام أم لم يثبت — ” (١) .

٢ — رفض الغزالي الاستدلال كذلك بالإجماع ، كما
رفض الاستدلال بقول الرسول ” ومن أراد إثبات الكلام
بالإجماع ، أو بقول الرسول ؛ فقد سام نفسه خطية
خسف ... فلعل الأقوم منهج ثالث هو الذي سلكناه ” (٢) .

(١) . شرح المواقف : ص ١٤٦ ، ١٤٧ .

(٢) . الاقتصاد : ص ١٠٢ .

وحجته في ذلك أن الإجماع مستند إلى قول الرسول ،
فقد قال — صلى الله عليه وسلم — (لا تجتمع أمتي على ضلالة) وتتهاوى هذه الحجة بما ذكرنا من أن صدق الرسول إنما يكون بالمعجزة لا بالكلام ، فما دام صدق الرسول قد ثبت وجب أن يصدق الرسول في كل ما يقول ؛ بما في ذلك قوله في الإجماع ، فيكون الإجماع حجة ، كما أن أقواله حجة .

٣ — لقد قرر الفزالي أن المراد بصفة الكلام : النفس ، وقد

وقع في خطأ هنا من عدة أوجه :

١ — استدل على إثبات الكلام النفس على أساس أن عدم الكلام نقص ، والنقص في حقه تعالى محال . ولما كان النقص آفة تودى إلى السكوت أو العجز عن النطق أو الخرس ؛ فإن هذا النقص لا يتصور في الكلام النفس ؛ بل في الكلام اللفظي ، فدليل الفزالي يشهد الكلام اللفظي لا النفس ، وعلى ذلك فقد أثبت الكلام اللفظي من حيث لا يدري . وهذا هو رأس السلف .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية :

” والسكوت والخرس إنما يتصوران ؛ إذا تصور الكلام — يعنى اللفظي — فالساكت هو الساكت عن الكلام ، والاخرس هو الماجز عنه ، أو الذى حصلت له آفة في محل النطق تمنعه عن الكلام . وهينئذ فلا يعرف الساكت والاخرس حتى يعرف الكلام ، ولا يعرف الكلام حتى يعرف الساكت والاخرس “ (١) .

ب — انزلق أبو حامد إلى ما انزلق إليه القائلون بالكلام النفس
حين استشهد به بيت الشعر الشهير الذي قاله الأخطل — وهو
نصراني يعبر عن كلمة الله بمفاهيم خاطئة ، شأنه في ذلك
شأن أهل ملته القائلين بأن عيسى كلمة الله .

وما يدعو إلى العجب ألا يستشهد الغزالي بآية واحدة
من القرآن في محث الكلام ، ويستبعد الاستدلال بأحاديث
رسول الله ، بينما يستدل بقول شاعر نصراني (١) .
" أفُستدل بقول نصراني قد ضل في معنى الكلام
على معنى الكلام ، ويترك ما يعلم من معنى الكلام في لغة
العرب؟ (٢) .

ج — إن الكلام في لغة العرب يدل على المعنى واللفظ ،
لا على حديث النفس ، بدليل قول الرسول — صلى الله عليه
وسلم — " إن الله تجاوز لآتي عما حدثت به أنفسها ، ما لم
تتكلم به ، أو تعمل به " (٣) . ففرق رسول الله بين حديث
النفس وبين الكلام الذي هو النطق باللسان ، والشاعر
الحكيم لا يخاطبنا إلا بلغة العرب .

(١) راجع مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢٩٦/٦ .

وشرح الطحاوية : ص ٩١ ، ٩٢ .

(٢) شرح الطحاوية : ص ٩٢ .

(٣) رواه البخاري ومسلم .

• راجع في أن الكلام يراد به اللفظ والمعنى ، دون الكلام النفسي :

مجموع الفتاوى لابن تيمية : ٢٩٥/٦ — ٢٩٧ ، ١٣٢/٧ ، ١٤٠ .

د — على أن الذي دفع الغزالي إلى القول بالكلام النفسي ؛ إنما هو توهم الحدوث للكلام اللفظي ؛ لأنه يشتمل على الحرف والصوت ، ويحتاج إلى الفم واللسان والحنجرة والمخارج . وهذا الوهم يرجع إلى النظر في صفات الله تعالى بالمقاييس التي تخضع للمشاهدة في عالم المخلوقات ، وقياس صفات الخالق على صفات المخلوق . ولو وضع هو " لا " الواهمون فسي اعتبرهم أن صفات الله لا تشبه صفات الحوادث لما وقسوا في هذه الشبهة . يضاف إلى ذلك أن الكلام قد يوجد — حتى في عالم الحوادث — دون هذه المظاهر من اللسان والمخارج الخ ، وإلا فكيف تكلمت السماء والأرض في قوليه تعالى " قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ " (١) وكيف تنطق الجوارح والجلود كما ذكر ربنا " قَالُوا أَنْطَقْنَا اللَّهَ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ " (٢) وكيف سبح الكون كله من جماد وحيوان ونهات كما قال سبحانه " وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ " (٣) ؟ لئندع الإمام أحمد — رحمه الله — يرد على ذلك بقوله " أتراها أنها نطقت بحرف وفم ولسان ؟ ولكن الله أنطقها كيف شاء ، من غير أن يقول : بحرف ولا فم ، ولا شفتين ، ولا لسان " (٤) .

-
- (١) سورة فصلت : الآية ١١ .
 (٢) سورة فصلت : الآية ٢١ .
 (٣) سورة الاسراء : الآية ٤٤ .
 (٤) الرد على الجهمية والزنادقة للإمام أحمد بن حنبل : ص ١٣١ تحقيق د / عبد الرحمن عميرة نشر دار اللواء بالرياض .

هـ — وإذا وهم الفزالي حين أثبت الكلام النفسى ، واعتبر
الألفاظ مجرد دلالات حادثة على الكلام النفسى ، ظنا
منه أنه ينزه الله تعالى بذلك عن النقص ، فإن الله
في الحقيقة قد نسب النقص إلى الذات العلية ؛ ذلك
لأن ثبوت الكلام النفسى ، دون اللفظي ؛ يعنى أن الله
تعالى لا يتلفظ بكلام ، وهذا نقص في حقه تعالى .
فالأخرس في نفسه حديث وخواطر ، ولكنه عاجز عن
التعبير عنها باللفظ ، ونحن نقول : إن هذا نقص
في حق المخلوق ، فإله تعالى أولى بأن ينزه عن
هذا النقص (١) .

٤ — ورأى الفزالي في القرآن الكريم لا يخرج عما قاله متأخرو
الاشاعرة ، فعلى أساس تفهيم للكلام اللفظي ؛ ادّعوا أن القرآن
حادث ، وليست ألفاظه سوى دلالات تدل على كلام الله
النفسى ؛ بل يكاد الفزالي يقول : إنه ليس بكلام الله
حقيقة ، عندما قال : "وأما الحروف فهي حادثة ، وهي
دلالات على الكلام ، والدليل غير المدلول ، ولا يتصف بصفة
المدلول" (٢) .

فالألفاظ ذات الحروف عنده غير صفة الكلام ، ولا تتصف
بصفة القدم التي يتصف بها الكلام لأنها حادثة ، ويعنى
هذا أن ما بين أيدينا ليس كلام الله حقيقة . والقول بحدوث

(١) راجع البيهقي وموقفه من الإلهيات : د / أحمد الغامدى : ص ٢٠٠ .

(٢) الاقتصاد : ص ١٠٧ .

القرآن الكريم لا يتفق مع مذهب السلف ؛ فقد أجمعوا على أنه

غير مخلوق ، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية :

" وليس هذا القول قول أحد من الأئمة الأربعة ، بل الأئمة

الأربعة ، وسائر الأئمة متفقون على أن كلام الله منزل غير
مخلوق " (١) .

والقرآن الذى بين أيدينا هو كلام الله حقيقة ، الفاظه ومعانيه ،

والله قد تكلم به ، وأسمعه جبريل — عليه السلام — بصوت لا يشبه

أصواتنا ، فنزل به جبريل على محمد — صلى الله عليه وسلم — فخلفه

إلى الناس ، والكلام ينسب لمن قاله ، لا لمن بلغه ، وفي هذا

يقول شيخ الإسلام في معرض ذكره لأقوال السلف : " القرآن كلام

الله ، منزل غير مخلوق ، منه بدأ ، وإليه يعود ، وأن الله تكلم به

حقيقة ، لا كلام غيره . ولا يجوز إطلاق القول بأنه حكاية من

كلام الله ، أو عبارة عنه ؛ بل إذا قرأه الناس ، أو كتبوه في المصاحف ،

لم يخرج بذلك عن أن يكون كلام الله ، فإن الكلام إنما يضاف

حقيقة إلى من قاله مبتدأ ، لا إلى من قاله مهللاً أو موهّداً " (٢) .

○ — ونحن نوافق الفزالي على ما ذكره من أن الله تعالى قد كلم

موسى — عليه السلام — كلاماً مباشراً ، دون أن يقع فيما وقع فيه الممتزلة

من القول بأن الله خلق الكلام في الشجرة . لكننا نأخذ عليه هذا

التردد الطويل الذى دفعه إليه قوله بالكلام النفسى ، الذى ليس

بصوت ولا حرف .

(١) . منهاج السنة النبوية لابن تيمية : ٨٢ / ٢ .

(٢) . مجموع الفتاوى لابن تيمية : ٣ / ١٧٥ .

وراجع أيضاً : شرح الطحاوية : ص ٨٩ .

ولو ذهب مذهب السلف القائلين بأن كلام الله صوت لا يشبهه أصواتنا اختص الله موسى — عليه السلام — بسماعه ، لما وقـــــع في هذه الحيرة ، ولما دخل مع سائله في هذا الحوار الذي لـــــم ينته إلى جواب .

وقوله : إن موسى سمع كلام الله تعالى بكيفية لا يعلمها إلا الله يشبه ما ذهب إليه في " مشكاة الأنوار " من أن الكـــــلام بالإيحاء والإلهام لا بالصوت والحرف ، فقد تعرض لنداء الله موسى في قوله تعالى " وأنا ربك فأخلع نعليك " (١) بعد أن ذكر أن كلام الله بلا صوت ولا حرف ، وحاول أن يؤول النداء — كما فعل في الصفات الخبرية الفعلية — حتى يوفق بين رأيه في صفة الكلام ونداء الله (٢) .

وقد كفانا شيخ الإسلام الرد على ذلك بقوله — محققا على قول القائلين بجواز أن يسمع كل أحد كلام الله الذي سمعه موسى — " ثم من تفلسف منهم — يحنى علماء الكلام — كالغزالي في (مشكاة الأنوار) وجدته يجوّز مثل ذلك — أي سماع الكلام الذي سمعه موسى — لأهل الصفاء والرياضة ، وهو ما يتنزل على قلوبهم من الإلهامات ، فيجملون الإيحاء والإلهام الذي يحصل في اليقظة والنمائم ، مثل سماع موسى كلام الله سواء ، لا فرق بينهما ، إلا أن موسى قصد بذلك الخطاب ، وغيره سمع ما غوطف به غيره " (٣) .

(١) سورة طه : الآية ١٢ .

(٢) • مشكاة الأنوار : للغزالي ، مجموعة القصور الموالى : ٣١/٢ ، ٣٢٠ .

(٣) مجموع الفتاوى لابن تيمية : ١٨٠/٦ .

٦

— ومع أن أبا حامد قد نهج منهج متأخرى الا شاعرة فسي
كتب الاقتصاد — كما فصلنا ذلك — إلا أنه في مرحلة
التصوف ، وبعد دراسة للفلسفة قد ظهر برأى آخر
يشبه رأى الفلاسفة والصائفة في قولهم : إن كلام الله
بالفيض بواسطة العقل الفعال . وإن كان الفزالي يخالفهم
في أن الفيض بواسطة ما يسميه بالأنوار الإلهية ،
التي تفيض إلى نفوس الأولياء والأنبياء ، فتؤدي إلى معرفة
الأمور الغيبية ، والاطلاع على ملكوت السماء ، وأحكام الآخرة ،
بل والمعارف الإلهية . يقول الفزالي :-

” ان الروح القدس الذي يختص به الأنبياء ، وبمحض
الأولياء ، فيه تتجلى لوائح الغيب ، وأحكام الآخرة ، وجملته
من معارف ملكوت السموات والأرض ، بل من المعارف الربانية
التي تقصر دونها الروح الفكرى والعقل ” (١) .
ويرى الفزالي أن هذا الفيض النوراني يشبه الإلهام
الذي عند الشعراء وأرباب الموسيقى ، وهو طور فوق العقل .
وقد يستغنى بهذا الفيض الأولياء عن الأنبياء ، كما
يستغنى به الأنبياء عن الوحي الجلى .
” إن في الأولياء من يكاد يُشرق نوره حتى يكاد يستغنى
عن مدد الأنبياء . وفي الأنبياء من يكاد يستغنى عن
مدد الملائكة ” (٢) .

(١) • مشكاة الأنوار : مجموع القصور الموالي : ٣٦/٢ .

(٢) المصدر السابق : ٤٠/٢ .

ولا شك أن المفزالي — سامحه الله — قد تأثر فعلا بأراء الفلاسفة والمتصوفة القائلين بأن كلام الله إنما يكون بالفيض ، وبذلك وقع فيما وقصوا فيه من إنكار الوحي ، والخلط بين الوحي والإلهام .
وجازى الله شيخ الإسلام ابن تيمية خير الجزاء عندما نبهه إلى ما
هذا بقوله :—

” وفي كلام صاحب الكتب المضمون بها على غير أهلها ، ورسالة
مشكاة الأنوار ، وأمثاله ، ما قد بشاربه إلى هذا — يعنى رأى الفلاسفة
والصابئة — وهو في غير ذلك من كتبه يقول ضد هذا . لكن كلامه يوافق
هو لا تارة ، وتارة يخالفه ، وآخر أمره استقر على مخالفتهم ، ومطابقة
الأحاديث النبوية ” (١) .

وهكذا قطع شيخ الإسلام بأن ثمة تناقضا في آراء المفزالي ،
ما يؤيد ما ذهبنا إليه ، من أن آراءه كانت تختلف ، مع تطور حياته
الفكرية .

(١) منهاج السنة النبوية لابن تيمية : ١ / ٢٢١ .

الفصل الثامن

تعلق قدرة الله بأفعال العباد

- ١ — رأى الجبرية والمعتزلة .
- ٢ — الفزالي بين الجبر والاختيار .
- ٣ — الفزالي يميل إلى الجبر .
- ٤ — الحق ما رآه السلف .

الفصل الثامن

تعلق قدرة الله بأفعال العباد

تعريفه :- رأى الجبرية والمعتزلة :-

خاص المتكلمون في أفعال العباد كثيرا ، واحتدم بينهم النزاع في تعلق قدرة الله سبحانه بأفعال العباد . ويرجع هذا النزاع أساسا إلى أن النصوص الدينية قد أسندت الخلق إلى الله سبحانه ، كما في قوله تعالى " والله خلقكم وما تعملون " (١) كما أسندت الأفعال أيضا إلى العباد كقوله تعالى " وقل اعملوا فسيرى الله عملكم " (٢) . وعلى هذا كان مدار التكليف ، والثواب والعقاب . وباستعراض الآراء في هذه القضية نجد منها رأيين متقابلين :

الأول :- رأى الجبرية - أتباع جهم بن صفوان - وهو لا يسمون
أن الله سبحانه هو الخالق للأفعال بقدرته وحدها ، وأن قدرة العبد لا تأثير لها في هذه الأفعال مطلقا ، فهو كالريشة المعلقة في سبيل الريح ، تميل بها حيثما مالته . يقول البغدادى : " وقال الجهم : لا فعل ولا عمل لا حميد غير الله تعالى ، وإنما تنسب الأفعال إلى المخلوقين على المجاز ، كما يقال : زالت الشمس ، ودارت الرحى ، من غير أن يكونا فاعلين ، أو مستطيعين لما وصفتا به " (٣) .

(١) . سورة الصافات : الآية ٩٦ .

(٢) . سورة التوبة : الآية ١٠٥ .

(٣) . الفرق بين الفرق : ص ٢١١ .

ويقول ابن القيم " إن جهما وأتباعه يروُن أن القادر على
الحقيقة ، هو الله وحده ، وهو الفاعل حقا ، ومن سواه
ليس بفاعل على الحقيقة ، ولا كاسب أصلا ؛ بل هو مضطر
إلى جميع ما فيه من حركة وسكون . وقول القائل : قام وقعد
وأكل وشرب مجاز ، بمنزلة مات ووقع ، وطلعت الشمس وغربت . (١)

ثانياً : رأى المعتزلة ، وهو " لا " على النقيض من الجهمية ؛ حيث
يقرون أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرتهم
وإراداتهم ، وأن قدرة الله لا تعلق لها بهذه الأفعال
إلا من حيث إن الله خلق للعباد القدرة . يقول القاضي
عبد الجبار " قد اتفق أهل العدل — يعنى المعتزلة — على
أن أفعال العباد — من تصرفهم وقيامهم وقعودهم — حادثة
من جهتهم ، وأن الله — عز وجل — أقدرهم على ذلك ،
ولا فاعل لها ولا محدث سواهم ، وأن من قال إن الله
— سبحانه وتعالى — خالقها ومحدثها ، فقد عظم
خطوه " (٢) .

الفزالي بين الجبر والاختيار :-

والفزالي — وقد انتهج منهج التوسط والاقتصاد — يحاول أن
يلتزم بهذا المنهج في هذه القضية ، فهل ينجح في ذلك ؟

(١) شفاء العليل : ص ٥١ تصحيح السيد محمد بدر الدين — دار

الفكر سنة ١٣٩٨ هـ .

(٢) الصفنى : للقاضي عبد الجبار : ٢٨٧/٨ .

بمحقق توفيق الطويل وسميد زايد القاهرة مطبعة دار السعادة .

هذا ما نحاول الإجابة عنه في هذا الفصل : — يقرر الغزالي أن قدرة الله سبحانه عامة التعلق بجميع المقدورات ، ثم يطرح القضية بهذا التساؤل : " إن قال قائل : إذا ادّعيتم عموم القدرة فليس تعلقها بالممكنات ، فما قولكم في مقدورات الحيوان ، وسائر الأحياء من المخلوقات . أهى مقدورة لله تعالى أم لا ؟ " (١) .

ويجيب عن هذا التساؤل مستعرضا رأى الجبرية ، ويوضح موقفه منهم ، كما يذكر رأى المعتزلة ، فيقول : " قد تحزّب الناس في هذا أضرابا . فذهبت الجبرية إلى إنكار قدرة العبد . فلزمها إنكار ضرورة التفرقة بين حركة الرعدة ، والحركة الاختيارية . ولزمها أيضا استحالة تكاليف الشرع . وذهبت المعتزلة إلى إنكار تعلق قدرة الله تعالى بأفعال العباد من الحيوانات ، والملائكة ، والجن ، والإنس ، والشياطين . وزعمت أن جميع ما يصدر منها من خلق العباد واختراعهم ، لا قدرة لله عليها " (٢) .

وكما انتقد الجبرية ، يوجه انتقاده إلى المعتزلة كذلك ، ويستدل على بطلان مذهبهم بأن الإنسان لو كان خالقا لأفعال نفسه الاختيارية لكان عالما بتفاصيلها : " فإن الحركات التي تصدر من الإنسان ، وسائر الحيوان ، لو سئل عن عددها ، وتفاصيلها ، ومقاديرها ، لم يكن عنده خبر منها " (٣) .

(١) الاقتصاد : ص ٨٠ — ٨١ .

(٢) الاقتصاد : ص ٨٠ .

راجع أيضا في رده على الجبرية والمعتزلة : الإحياء : ١/ ١١١

الاربعين : ص ١١ .

(٣) الاقتصاد : ص ٨٠ .

ويقبر الفزالي أن رأى المعتزلة يخالف ما أُلحق عليه السلف

— رضي الله عنهم — من أنه لا خالق إلا الله ، ولا يوجد مختصر

سواه .

أما الرأى الذى يرتضيه أبو حامد فهو رأى أهل السنة

— يعنى الأشاعرة — فقد وفقوا — فى رأيه — إلى السداد فى

هذه المسألة ، حيث صرحوا باستحالة الجبر ، كما صرحوا باستحالة

خلق العبد لأفعاله : " فقالوا : القول بالجبر محال باطل ،

والقول بالاختراع اقحام هائل . وإنما الحق إثبات القدرتين على فعل

واحد ، والقول بمقدورٍ منسوبٍ إلى قادرين " (١) .

ويروى الفزالي أن توارد قدرتين على فعل واحد غير محال ؛

لاختلاف جهة التعلق : " فإن اختلفت القدرتان ، واختلف

وجه تعلقهما ، فتواردُ التعلقين على شىء واحد غير محال " (٢) .

ومع ذلك يدرك أن القول بمقدور بين قادرين أمر غير مفهوم ،

فيحاول جعله مفهوماً : " قلنا علينا تفهيمه ، وهو أننا نقول :

اختراع الله — سبحانه وتعالى — للحركة فى يد العبد محقول ، دون

أن تكون الحركة مقدورة للعبد فمهما خلق الحركة ، وخلق معها

قدرةً عليها ؛ كان هو المستبد بالاختراع للقدرة والمقدور جميعاً .

فخرج منه أنه منفرد بالاختراع ، وأن الحركة موجودة ، وأن المتحرك

عليها قادر ، وبسبب كونه قادراً ، فارق حاله حال المرتعد ، فاندفعت

الإشكالات كلها " (٣) .

(١) الاقتصاد : ص ٨٢ . راجع أيضاً : روضة الطالبين — القصور

الموالى : ٤٠/٤ وما بعدها .

(٢) الاقتصاد : ص ٨٣ .

(٣) المصدر السابق : ص ٨٤ .

فقدرة الله إنَّما تتملق بفعل العبد على جهة الخلق والإبداع ،
لكن ماذا يقال عن نسبة قدرة العبد إلى أفعاله ؟ لا يجوز أن يسمى
العبد خالقا ولا مخترعا ، فليبحث عن اسم آخر غير ذلك : " فطلب
له اسم الكسب تيمناً بكتاب الله ، فإنه وجد إطلاق ذلك على أعمال
العباد في القرآن " (١) .

ثم يعقب الغزالي ، وهو يدرك أن الإشكالات كلها لم تنته
— كما ذكر — فيشير إشكالا آخر مؤداه : أنه لا يمكن أن يحتسب
الكسب — وهو كما عسرفه الأشاعرة : مقارنة قدرة العبد للفصل
من غير تأثير له فيه — (٢) لا يمكن اعتباره قدرة مؤثرة فهو
بالمجزأ شبه : " فان قيل : فقدره لا يقع بها مقدور والمجـزـز
بمثابة واحدة " (٣) .

ويقع أبو حامد في مأزق حين يجيب عن هذا الإشكال
في محاولة يائسة فيقول : " إن عُنيتَ به أن الحالة التي يدركها
الإنسان عند وجودها — يعني القدرة — مثل ما يدركها عند

-
- (١) الاقتصاد : ص ٨٤ يشير الغزالي إلى الآية الكريمة " لها ما
كسبت وعليها ما اكتسبت " (البقرة : ٢٨٦) ونحوها من
الآيات القرآنية الكثيرة التي عبرت عن فعل العبد بالكسب .
راجع أيضا في الكسب عند الغزالي : المقصد الأسنى : ص ٤٦ .
(٢) يقول شارح المواقف : " والمراد بكسبه إياه : مقارنة لقدرته
وإرادته ، من غير أن يكون هناك منه تأثير ، أو مدخل فسي
وجوده سوى كونه محلا له ، وهذا مذهب الشيخ أبي
الحسن الأشعري " . راجع شرح المواقف : ص ٢٣٧ .
(٣) الاقتصاد : ص ٨٦

المعجز في الرعدة ، فهو مناكرة للضرورة ، وإن عُنيتم أنها بمثابة المعجز في أن المقدور لم يقع بها فهو صدق " (١) .

وبعد أن يعترف بأن قدرة العبد هي والمعجز سوا* ، يذكر أن نسبة المعجز إلى العبد أولى من نسبة المعجز إلى الله — سبحانه وتعالى — فلا محيص من أن يختار الإنسان أحد الأمرين ، ولا ثالث لهذا الخيار الصعب : " فلا بد من إثبات قدرتين متفاوتتين : إحداهما أعلى ، والاخرى بالمعجز أشبه بهما أضيفت إلى الأعلى . وأما بالخيار بين أن تثبت للعبد قدرة توهم نسبة المعجز إلى العبد من وجه ، وبين أن تثبت ذلك لله — سبحانه وتعالى الله عما يقول الزائفون — ولا تستريب — إن كنت منصفاً — في أن نسبة القصور والمعجز بال مخلوقات أولى ؛ بل لا يقال : أولى ؛ لاستحالة ذلك في حق الله تعالى " (٢) .

الفزالي يميل إلى الجبر :-

من هذا العرض يتضح أن الفزالي يوافق الأشاعرة الذين يثبتون للعبد قدرة واختياراً ؛ ولكنهم يرون أن هذه القدرة ، وذلك الاختيار لا أثر لهما في فعله . وإنما الفعل من خلق الله وحده ، فهم يخالفون المعتزلة في قولهم باستقلال قدرة العبد بإيجاد أفعاله . ومع أنهم زعموا أنهم يخالفون الجبرية إلا أنهم إلى الجبر أقرب ، وليس قولهم بالكسب بالذي يخرجهم عن دائرة الجبر ؛ لأن الكسب — كما سبق أن أوضحنا — هو مجرد اقتران القسمة

(١) الاقتصاد : ص ٨٦ .

(٢) المصدر السابق : ص ٨٧ .

بالفعل دون أدنى تأثير - ولا يزيد من قيمة الكسب قولهم :
إنه مناط التكليف ، ومدار الثواب والعقاب . إن يوجه إليهم
نفسُ الاعتراض الذي وجه إلى الجبرية : كيف يكلف العبد بفعل
لا تأثير لقدرته فيه ؟ وكيف يماقَب أو يثاب على ما لم تقترف يداه ؟
ومع أن الغزالي حاول أن يدافع عن رأى الأشاعرة إلا أنه
استعمل عدة عبارات تثبت ما رأيناه : فهو يقول : " اختراع الله
- سبحانه - للحركة في يد المبدع معقول دون أن تكون الحركة
مقدورة للمبدع " (١) .

ويقول : " ولما كان اسم الخالق والمخترع مطلقا على من أوجد
الشيء بقدرته ، وكانت القدرة والمقدور جميعا بقدرة الله تعالى ؛
سميَ مُخْتَرِعًا وخالِقًا ، ولم يكن المقدور مُخْتَرَعًا بقدرة المبدع
- وإن كان معه - فلم يسمَ خالقًا ولا مُخْتَرِعًا ، ووجب أن يُطْلَبَ
لهذا النمط من النسبة اسم مخالف ، فُطِّلَبَ له اسمُ الكسب " (٢) .
والغزالي نفسه قد أحسَّ بضعف موقف الأشاعرة أمام تلك الاعتراضات
القوية المتلاحقة ، التي ذكرها - بأمانة وإنصاف - ونحن بدورنا
ننضم إلى صاحب هذا الاعتراض : " ما ذكرتموه غير مفهوم . فإن القدرة
المخلوقة الحادثة : إن لم يكن لها تعلق بالمقدور لم تفهم .
إن قدرة لا مقدور لها محال ، كعلم بلا معلوم له . وإن تعلقت به ،
فلا يعقل تعلق القدرة بالمقدور إلا من حيث التأثير والإيجاد وحصول
المقدور به . فالنسبة بين المقدور والمقدرة نسبة المسبب إلى السبب ،
وهو كونه به ، فإذا لم يكن به لم تكن علاقة ، فلم تكن قدرة " (٣)

(١) الاقتصاد : ص ٨٤ .

(٢) المصدر السابق : ص ٨٤ .

(٣) المصدر السابق : ص ٨٤ - ٨٥ .

الحق ما رآه السلف :-

ماتقدم نرى ان الغزالي لم يجعل لقدرة العبد أثرا في أفعاله ، ومن ثم لا يتفق رأيه مع رأى السلف (١) — رضوان الله عليهم — وقـــد قررنا أن قدرة العبد لها تأثير في فعله ، مع أن هذا الفعل من خلق الله تعالى . فالله وحده خالق للعبد وأفعاله وقدرته ، والعبد كذلك موجود لأفعال نفسه الاختيارية ، وكل النصوص التي نسبت الخلق إلى الله حق ، وكل النصوص التي نسبت الفعل إلى العبد حق ، فللعبد اختيار هو مدار التكليف والثواب والعقاب ، ونسبة قدرته إلى أفعاله نسبة إيجابية فاعلة ؛ وليست مجرد أمراهمسارى هو إلى المدم أقرب .

يقول شارح الطحاوية :- " فكل دليل صحيح تقيمه الجبرية ، فإنما يدل على أن الله خالق كل شىء " ، وأنه على كل شىء قدير ، وأن أفعال العباد من جملة مخلوقاته ، وأنه ما شاء كان ، وما لم يشأ لم يكن . ولا يدل أن العبد ليس بفاعل في الحقيقة ، ولا مريد ولا مختار ، وأن حركاته الاختيارية بمنزلة المرتشم وهبوب الريح ، وحركات الأشجار .

(١) راجع رسالة القضاء والقدر ضمن مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية :

٩٣/٢ وما بعدها . وخلق أفعال العباد : للإمام البخارى :

ص ٤٦ وما بعدها تحقيق د / عبد الرحمن عميرة — الطبعة

الثانية — دار عكاظ بجدة سنة ١٣٩٨ هـ .

وشفاء الملل لابن القيم : ص ١١٣ .

وكل دليل صحيح يقيمه القدرى - يعنى الممتزلى -
يدل على أن العبد فاعل لفعله حقيقة ، وأنه يريد له ، مختار
له حقيقة ، وأن إضافته ونسبته إليه إضافة حق ، ولا يدل على
أنه غير مقدور لله تعالى ، وأنه واقع بغير مشيئته وقدرته .
فإذا ضمت مع كل طائفة منهما من الحق ؛ فإنما يدل ذلك على ما دل
عليه القرآن ، وسائر كتب الله المنزلة . من عموم قدرة الله ومشيئته
لجميع ما في الكون من الأعيان ، والأفعال ، وأن العباد فاعلون
أفعالهم حقيقة ، وأنهم يستوجبون المدح والذم " (١) .

ويوجه شيخ الإسلام ابن تيمية نقده صريحا الى قول الأشاعرة
بالكسب ، ويرى أنهم أقرب إلى الجبرية إن يقول : " وأشهد
الطوائف قُرْباً من هو " لا . - يعنى الجبرية - هو الأشعرى ومَن
وافقه . وهو مع هذا يُثبت للعبد قدرة محدثة ، واختيارا ،
ويقول : إن الفعل كسب للعبد ؛ لكنه يقول : لا تأثير لقدرة العبد
في إيجاد المقدور . فلهذا قال من قال : إن هذا الكسب
الذى أثبتته الأشعرى غير معقول . وجمهور أهل الإثبات على أن العبد
فاعل لفعله حقيقة ، وله قدرة واختيار ، وقدرته مؤثرة في مقدورها ،
كما توثر قوى الطبائع ، وغير ذلك من الشروط والأَسباب " (٢) .

(١) شرح الطحاوية : ص ٢٩١ ، ٢٩٢ .

(٢) . منهاج السنة لابن تيمية : ١٦ / ٢ ، ١٧٠ .

الفصل التاسع

الجائز في حق الله تعالى

- ١ - المعتزلة وقولهم بالوجوب والاستحالة على الله .
- ٢ - خلق العباد و تكليفهم .
- ٣ - تكليف العباد ما لا يطيقون .
- ٤ - إيلام العباد بغير جناية .
- ٥ - رعاية الأُصلح للعباد .
- ٦ - الثواب والعقاب .
- ٧ - حكم إرسال الرسل .

الفصل التاسع

الجائز في حق الله تعالى

تمهيد : المعتزلة وقولهم بوجوب بعض الأفعال :-

أوجب المعتزلة على الله - سبحانه وتعالى - بناءً على أصولهم التي آمنوا بها ، وجعلوها أساساً لمذهبهم - بعض الأمور (١) ، كما أنهم قالوا باستحالة بعض الأمور عليه تعالى ، ولا تُهم - كما قال شارح الطحاوية : -

(١) قرر المعتزلة متفقين أحياناً ، ومختلفين أحياناً :

أنه تعالى يجب عليه أن يفعل الصلاح والخير ، ورعاية مصالح المباد ، كما يجب عليه ثواب الطائع إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة ، وإذا خرج العاصي من الدنيا من غير توبة فإنه يجب أن يعاقب بالخلود في النار - ولو كان مؤمناً - كما زعموا أن التكليف بما لا يطاق ظلم ، وأن الله يجب عليه إرسال الرسل رعاية لمصلحة عباده ، كما أن إيلاء العبد بغير جناية لا يوافق الصلاح ويتنافى مع العدل . وهذه الأمور كلها مبنية على أصليين هما : العدل والوعد والوعيد - راجع المل والنحل : للشهرستاني ١/٦٥ - ٦٨ طبعة صبيح ، القاهرة ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م والفرق بين الفرق للبغدادي :

• ص ١١٤ وما بعدها .

وتاريخ المذاهب الإسلامية لأبي زهرة : ١/١٤٠ في بيان الأصول الخمسة للمعتزلة .

"مُشَبَّهة الأفعال ، لأنهم قاسوا أفعال الله تعالى على أفعال

عباده ، وجعلوا ما يحسن من العباد يحسن منه ، وما يقبح يقبح منه ، وقالوا : يجب عليه أن يفعل كذا ، ولا يجوز له أن يفعل كذا ، بمقتضى ذلك القياس الفاسد " (١)

وقد تصدى الفزالي للرد على هذه الأمور التي أوجبها المعتزلة على الله ، أو حكموا باستحالة صدورها منه ، في معرض حديثه عن الجائز في حق الله تعالى . فقد أشار إلى الأمور الجائزة في حقه سبحانه في عموم صفة الإرادة ، وذكر أنها تتعلق بسائر الممكنات - سواء أكانت في نظر الخلق خيراً أو شراً ، حسنة أو قبيحة - " فكل مقدور مراد ، وكل حادث مقدور ، فكل حادث مراد " (٢) . ثم أقر باباً مستقلاً (٣) لمبحث الجائز ، بدأه بإجمال لهذه الجائزات ، محدداً إياها فيما يلي :-

- ١ - خلق العباد وتكليفهم .
- ٢ - التكليف بما لا يطاق .
- ٣ - إيلام العباد بغير جنابة .
- ٤ - رعاية الأُصلح .
- ٥ - الثواب على الطاعة ، والعقاب على المعصية .
- ٦ - إرسال الرسل .

(١) شرح الطحاوية : ص ٣٥٥ .

(٢) . الاقتصار : ص ٩٧ .

(٣) " القطب الثالث : في أفعال الله تعالى ، وجملة أفعال جائزة ،

لا يوصف شيء منها بالوجوب " ، الاقتصار : ١٣٧ - ١٧٠ .

وقبل أن يخوض في تفاصيل هذه الأمور ذكر أن من الأهمية
يمكن تحديد مفهوم بعض المصطلحات التي يتناولها الباحثون
في هذا الباب (١) ، ذلك لأنها ألفاظ مشتركة المعنى ، وعدم تحديد
مفهومها يؤدي إلى عدة إشكالات وأوهام ، وضرب مثلا لذلك بلفظ
القبيح :

- (١) هذه الألفاظ هي : الواجب ، والحسن ، والقبيح ، والعبث ،
والسفه ، والحكمة . وقد عرفها الغزالي على النحو التالي :-
الواجب : ما في تركه ضرر ظاهر في الآخرة ، ويعرف ذلك
بالشرع . ويطلق أيضا على ما في تركه ضرر ظاهر في الدنيا ،
ويعرف ذلك بالعقل . كما يطلق كذلك على ما يؤدي عدم
وقوعه إلى محال . كما يقال : ما علم الله وقوعه فوقوعه
واجب .
الحسن : ما يوافق الفرض في الآخرة ، وهو ما حسنه الشرع ،
ووعده بالثواب عليه . كما يطلق البعض لفظ الحسن على
ما يوافق الفرض عاجلا أو آجلا ، وهو بذلك أمر نسبي يختلف
 باختلاف الأشخاص والأحوال .
القبيح : ما لا يوافق الفرض في الآخرة ، وهو ما قبحه الشرع ،
وتوعده بالعقاب عليه . كما يطلق البعض لفظ القبيح على
كل ما لا يوافق الفرض عاجلا أو آجلا . وهذا أيضا أمر نسبي ،
وخاضع للأشخاص والأحوال .
العبث : هو فعل ما لا يوافق الفرض ولا ينافيه ، ألا يكون فيه
فائدة أصلا .
السفه : فعل القبيح الذي يؤدي إلى الضرر .

الحكمة : القدرة على إيجاد الترتيب والنظام ، والاتقان والإحكام .
وقد تطلق بمعنى : الإحاطة المجردة بنظم الأمور ، دون القدرة على
التنظيم بالفعل . لمزيد من الإيضاح راجع الاقتصاد : ١٣٧-١٤٧ .

فقد يصف إنسان ما شيئاً بالقبيح ، لأنه ينافي غرضه ، وهو ينظر إلى غرض نفسه . - بغض النظر عن غرض الآخرين - مع أنه قد يحكم على الشيء نفسه في ظرف آخر بأنه حسن . وهذا الخطأ يرجع إلى عدم الفهم لمعنى القبيح الذي عرف بالشرع . وقد يحكم بالقبيح على شيء ، لأنه اقترن في ذهنه بشيء قبيح مع أنه ليس قبيحاً في ذاته . مثال ذلك أن يرى الحبل المبرقش بالألوان فيستقبحه ، لأنه ذكره بالحيّة . وما يقال في المحسوسات ينطبق على المعقولات ، فقد يحكم المعتزلي على قول الأشمري بالقبيح ، لا لشيء ، إلا لأنه مقترن بالأشمري ، حتى ولو كان الرأي صحيحاً .

فإذا علم معنى القبيح ، وغيره من المصطلحات ، اندفعت جميع الإشكالات (١) . وبعد أن وضع أبو حامد هذه الأسس ، وحدد المفاهيم ، انتقل إلى تفصيل ما أجمله على النحو التالي :-
أولاً : جواز خلق العباد ، وتكليفهم :-

يقول الغزالي " ندعى أنه يجوز لله تعالى أن لا يخلق الخلق ، وإذا خلق فلم يكن ذلك واجباً عليه ، وإذا خلقهم فلم يكن لا يكلفهم ، وإذا كلفهم فلم يكن ذلك واجباً عليه " (٢) .

ويرد على القائلين من المعتزلة بأن خلق العباد وتكليفهم واجب على الله تعالى ، بأن مفهوم الواجب لا يخرج عن المعاني الثلاثة التي ذكرها ، فإن أريد بالواجب : ما يؤدى تركه إلى ضرر عاجل أو آجل ، فهذا المعنى محال في حق الله سبحانه ، لأنه تعالى لا يلحقه

(١) الاقتصاد : ١٤١ - ١٤٤ بتصرف .
(٢) الاقتصاد : ص ١٤٨ . وراجع أيضاً : إحياء علوم الدين " قواعد العقائد " : ١ / ١١١ والمضنون به على غير أهله : مجموعة القصور العوالي : ١٣٦ / ٢ .

ضرر على فعل من أفعاله . أما إن أريد بالواجب ما يؤدى عدمه إلى محال ، فهذا حق ، لأنه سبحانه قد سبق إلى علمه ومشيئته خلق العباد وتكليفهم ، ومحال أن يتخلف ما أَرَادَهُ وعلمه .
أما ما يقال من أن الخلق والتكليف فيهما فائدة للخلق بنيل الثواب ، فيقابل به أن فيهما ضرر للبعض الآخر بالمشقة والألم والغم والمذاب .
والإلا لما تنص بعض الخلق أن يكون ترابا أو جمادا ، أو أى شئ آخر .

على أن الفائدة أو الضرر لا يعودان على الله سبحانه ، وإنما يعودان على الخلق ، وبذلك لا يصدق معنى الواجب عليه : " فما معنى قولكم إنه يجب عليه لفائدة الخلق ، وما معنى الوجوب ؟ ونحن لا نفهم من الوجوب إلا المعانى الثلاثة ، وهي معدومة " (١) .
ولا نخطف مع أبي حامد في أن الله خالق بمشيئته ، مكلف باختياره ، فليس من حق المخلوق أن يوجب شيئا على الخالق . لكن ينبغى أن يقال إلى جانب ذلك ، إن الله سبحانه هو الذى أوجب على نفسه الخلق والتكليف بإرادته ، وينبغى أن يقال : إنه لم يخلق الخلق إلا لحكمة ، ولم يكلف عباده إلا لحكمة ، فهو سبحانه يحب الطاعة ويرضاها ، ويفرح بها ، ويكلف المخلوق ليعود الخير عليه ، بالتلذذ والثواب والنعيم . وليست هذه الحكمة كحكمة المعتزلة التى يحنون بها نفع العباد فحسب ، وإنما هي حكمة ترجع إلى الخالق والمخلوق ، يقول شيخ الإسلام (٢) " وكل ما خلقه الله فله فيه

(١) • الاقتصاد : ص ١٤٨ .

(٢) • مجموع الفتاوى : ٣٥/٨ ، ٣٦٠ .

حكمة ، وهو سبحانه غنى عن العالمين . فالحكمة تتضمن شيئين : أحدهما :
حكمة تعود إليه يحبها ويرضاها ، والثاني : إلى عباده ، هي نعمة
عليهم ، يفرحون بها ، ويتلذذون بها ، وهذا في الأمور ، وفي
المخلوقات . أما في الأمور ، فإن الطاعة هو يحبها ويرضاها (إن
الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا كأنهم بنيان مرصوص) (١) .

ثانيا : تكليف العباد ما لا يطيقون :-

أحال المعتزلة أن يكلف الله العباد ما لا يطيقون - كما أشرنا إلى
ذلك - وقد قرر الفزالي " أن لله تعالى أن يكلف العباد ما يطيقونه
وما لا يطيقونه " (٢) وقد استدل على جواز ذلك ببيان معنى التكليف ،
والمكلف ، والمكلف .

فالتكليف : هو كلام صدره المكلف ، وشرطه أن يكون متكلما
بكلام يعبر به عما يكلف به غيره . أما شرط المكلف فهو أن يكون فاهما
للكلام .

وأما المكلف به فشرطه : أن يكون مفهوما للمكلف . ولا يشترط
فيه أن يكون ممكنا . " وأما كونه ممكنا فليس بشرط لتحقيق الكلام ، فإن
التكليف كلام . فإذا صدر من يُفهم مع من يُفهم فيما يُفهم ، وكان
المخاطب دون المخاطب سُميَ تكليفا " (٣) .

(١) سورة الصف : الآية ٤ .

(٢) الاقتصاد : ص ١٥١ .

• وراجع أيضا : الإحياء : ١١٢/١ :

(٣) الاقتصاد : ص ١٥١ .

ثم يورد الغزالي اعتراضاً على ذلك ملخصه : أن التكليف بما لا يطاق عبث ، والعبث على الله تعالى محال . وهو يرى أن هذا الاعتراض يتضمن ثلاث دعاوى هي : أن ذلك التكليف ليس له فائدة ، وعلى ذلك فهو عبث ، وأن العبث على الله محال . ويرد الغزالي بأنه قد سبق أن بين معنى العبث ، وهو عبارة من فعل لا فائدة فيه . وما يدرينا أن التكليف بما لا يطاق لا فائدة فيه ؟ فلعل فيه فائدة للعباد اطلع الله عليها ، وليست الفائدة هي الامتثال والثواب عليه ، بل ربما يكون في إظهار الأمر ، وما يتبعه من اعتقاد التكليف فائدة . فقد ينسخ الأمر قبل الامتثال ، كما أمر إبراهيم - عليه السلام - بذبح ولده ، ثم نسخه قبل الامتثال ، وأمر أبا جهل بالإيمان ، وأخبره أنه لا يؤمن ، وخلاف خبره محال * (١) . وأرى أن الغزالي لم يحالفه التوفيق في القول بجواز التكليف بما لا يطاق ؛ لأن هذا لم يرد عن السلف الصالح : " ولا قال أحد من أئمة المسلمين - لا الأئمة الأربعة ، ولا غيرهم - إن الله يكلف العباد ما لا يطيقونه . . . وانفقوا على أن العبادات لا تجب إلا على المستطيع ، وأن المستطيع يكون مستطيعاً مع معصيته وعدم فعله ، كمن استطاع ما أمر به من الصلاة والزكاة والصيام والحج ولم يفعله ، فإنه مستطيع باتفاق سلف الأئمة وأئمتها ، وهو مستحق للعقاب على ترك الأمور الذي استطاعه ولم يفعله ، لا على ترك ما لم يستطعه * (٢) . فلا نوافق الغزالي على ما ادعاه من أن شرط التكليف أن يكون مفهوماً للمكلف ،

(١) الاقتصاد : ص ١٥٢ .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية : ٤٧٩/٨ ، ٤٨٠ .

بل شرط التكليف هو الاستطاعة وأن يكون في حيز الإمكان . فقد يفهم المكلف التكليف دون أن يستطيعه .

على أن القول بجواز التشكيف بما لا يطاق لا ينبغي أن يطلق مجملاً دون تفصيل - إذا كان ولا بد من أن يقال - فإن ما لا يطاق قد يكون بسبب العجز فلا يجوز تكليفه ، وقد يكون لسبب آخر غير العجز كأمر أبي جهل بالإيمان ، فهذا جائز ، وعدم إيمان أبي جهل يرجع إلى ما سبق إلى علم الله بأنه لا يؤمن ، لكنه أمر به مع ذلك لتوفر شرط الاستطاعة ، وتوفر أسبابها ، ومن ثم استحق العقاب . يقول شيخ الإسلام ابن تيمية :-

" تكليف ما لا يطاق على ضربين : أحدهما : تكليف ما لا يطاق لوجود ضده من العجز ، وذلك مثل أن يكلف المقعد القيام ، والأعمى الخط ونقط الكتاب ، وأمثال ذلك ، فهذا ما لا يجوز تكليفه ، وهو ما انعقد الإجماع عليه . وذلك لأن عدم الطاقة فيه ملحقه بالمستنع والمستحيل . وذلك يوجب خروجه عن المقدور ، فامتنع تكليف مثله . والثاني : تكليف ما لا يطاق لا لوجود ضده من العجز ، مثل أن يكلف الكافر ، الذي سبق في علمه أنه لا يستحب التكليف كفرعون وأبي جهل ، وأمثالهم ، فهذا جائز " (١) .

فإن كان الغزالي يقصد المعنى الثاني فقد أصاب ، وإن كان يقصد الأول فقد أخطأ . وإن كان يقصد الأمرين جميعاً فقد أجمل وأبهم حيث يجب التفصيل والإيضاح .

(١) • مجموع الفتاوى : ٣٠١/٨ ، ٣٠٢ .

راجع أيضاً الفتاوى : ٢٩٣/٨ - ٣٠٢ ، ٤٧٩ - ٤٨٠ .

وشرح الطحاوية : ٢٨٦ - ٢٨٧ .

ثالثا : جواز إيلام المباد بغير جنابة :-

ادعى الفزالي أنه يجوز في حق الله تعالى إيلام البرى* من الجنابة من الحيوان والأطفال من غير أن يعرضهم بالثواب . وقد رد على بعض المعتزلة (١) القائلين باستحالة ذلك بقوله : " أسأ إيلام البرى* عن الجنابة من الحيوان والأطفال والمجانين فمقدور بما هو شاهد محسوس " (٢) .

أما ما يدعيه المعتزلة من أن ذلك يتنافى مع الحكمة ، ويؤدى إلى نسبة الظلم إلى الله سبحانه ، فقد أجاب عن ذلك بالإحالة إلى ما ذكره في مبدأ البحث من بيان لمعنى الحكمة* . فإن أريد بها العلم بنظام الأمور ، والقدرة على ترتيبها - كما سبق - فليس في هذا ما يناقضه . وإن أريد بها أمر آخر ، فليس يجب له من الحكم إلا ما ذكرناه ، وما وراء ذلك لفظ لا معنى له " (٣) .

(١) ينسب هذا القول إلى النظامية : أتباع أبي اسحاق بن سيار المعروف بالنظام (ت سنة ٢٢١ هـ) وقد زعم أنه يستحيل على الله تعالى أن يعذب طفلا ، كما يستحيل أن يعصى بصيرا ، أو يزمن صحيحا ، إذا كان البصرا والصحة أصلح . وقال بإيجاب الخلق على الله بطريق التولد ، وأقر مذهب البراهمة القائلين بإبطال النبوات ، كما زعم أن الحشرات تبعث يوم القيامة إلى الجنة .

راجع الفرق بين الفرق للبغدادي : ١٣١ - ١٤٥

(٢) . الاقتصاد . : ص ١٥٤ وراجع الإحيا* : ١١٢/١ .

(٣) . الاقتصاد : ص ١٥٤ .

أما نسبة المظلم إلى الله سبحانه ، فهذا أمر قد نفاه عن نفسه :
" وما ربك بظلام للعبيد " (١) ومفهوم المظلم هو أن يتصرف في ملك
غيره ، أو يخالف أمر غيره ، بأن يكون هناك أمر آخر يطيعه فيما يحكم ،
وهذا لا يتصور في حق الله سبحانه " فمن لا يتصور أنه أن يتصرف في
ملك غيره ، ولا يتصور أنه أن يكون تحت أمر غيره ، كان الظلم مسلوبا
عنه . . . فإن فسر الظلم بمعنى سوى ذلك ، فهو غير مفهوم ، ولا يتكلم
فيه بنفى ولا إثبات " (٢) .

ولا نخطف مع أبي حامد في أن كل ما يحدث في الكون جائز
في حقه تعالى ، إن شاء فعله ، وإن شاء تركه ، لكننا - مع ذلك -
نأخذ عليه الإجمال فيما يدعى ، قال قول بجواز إيلاء الحيوان والأطفال ،
دون توضيح وتفصيل ، قد يوهم بالفعل - لدى بعض العقول - عبثا
أو ظلما يُنسب إلى الله سبحانه . فكان ينبغي أن يبرز الحكمة ، ولا يلتزم
بهذه القوالب الاصطلاحية التي صيها المتكلمون وتشبثوا بها . فسكل
شيء يحدثه الله في هذا الوجود ، فله فيه حكمة - قد نفهمها
حيناً ، وقد تخفى علينا أحيانا - يقول شيخ الإسلام ابن تيمية :-
" فإذا قيل : إن الرب تعالى حكم رحيم ، أحسن كل شيء خلقه ،
وهو أرحم الراحمين ، والخير بيديه ، والشر ليس إليه ، لا يفعل إلا خيرا ،
وما خلقه من ألم لبعض الحيوان ، ومن أعماله الذمومة ، فله فيه
حكمة عظيمة ، ونعمة جسيمة ، كان هذا حقا ، وهو مدح لله سبحانه " (٣) .

(١) سورة فصلت : الآية ٤٦ .

(٢) الاقتصاد : ص ١٥٥ .

(٣) مجموع الفتاوى : ٢٠٧/٨ .

على أن ما يحاول الفزالي أن يثبت في نفق الظلم ، يكاد يوقعه
في القول باستحالة الظلم على الله تعالى - وهو الذي يردد لا نحيل
على الله شيئا من الممكنات - فهو يجعل الظلم وكأنه ليس في مقدور الخالق .
فالله سبحانه قد كتب على نفسه الرحمة ، كما كتب على نفسه ألا يظلم أحدا
من خلقه ، فليس نفق الظلم عن الذات الإلهية لأنه ليس في مقدوره ؛
وانما لامتناعه عنه ، فهو الذي حكم باستحالة على نفسه ، وليس
من حق المخلوق أن يحيل عليه شيئا . وفي هذا المعنى يقول
شارح الطحاوية :-

" وليس الظلم عبارة عن الممتنع الذي لا يدخل تحت القدرة
- كما يقول من يقوله من المتكلمين وغيرهم - يقولون : إنه يمتنع أن يكون
في الممكن المقدور ظلم . بل كل ما كان ممكنا ، فهو منه ، لو فعله
عدل ، فهو سبحانه كتب على نفسه الرحمة ، وحرم على نفسه الظلم ،
وانما كتب على نفسه ما هو قادر عليه ، لانه مستمع عليه " (١) .

رابعاً : جواز رعاية الأُصلح للعباد :-

يقول الفزالي : " ندعى أنه لا يجب عليه رعاية الأُصلح لعباده ،
بل له أن يفعل ما يشاء ، ويحكم بما يريد ، خلافا للمعتزلة (٢) .

(١) شرح الطحاوية : ص ٣٠١

(٢) حكى الشهرستاني أن المعتزلة اتفقوا جميعا على القول بأنه يجب
على الله رعاية الصالح للعباد ، وأما الأُصلح ففي وجوبه خلاف عندهم .
راجع الطل والنحل : ١ / ٦٧ .

وذكر ابن حزم أن المعتزلة جميعا اتفقوا على أن الله لا يفعل إلا
الأُصلح ، واستثنى منهم : ضرارين عمرو ، وحفصا الفرد ، وبشر
ابن المعتز ، وبعض أتباعهم .

راجع : الفصل في الطل : ٣ / ١٢٠ .

فإنهم حجروا على الله تعالى في أفعاله ، وأوجبوا عليه رعاية الأُصلح (١) .
 واستدل على جواز رعاية الأُصلح وبطلان رأى المعتزلة بالمشاهدة ،
 وما يحدث في هذا الوجود : " فإننا نرىهم من أفعال الله تعالى ما يلزمهم
 الاعتراف به ، ويأنه لا صلاح للعبيد فيه " (٢) ثم ذكر قصة الإخوة
 الثلاثة التي كانت مثار مناقشة بين الأشعرى ، وأستاذة الجبائى (٣) .
 ويخلص من هذه القصة (٤) بقوله : " ومعلوم أن هذه الأقسام

(١) الاقتصاد : ص ١٥٦ .

(٢) نفس المرجع : ص ١٥٦ .

(٣) هو أبو على محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن عمران

ابن أبيان الجبائى : نسبة إلى جُبَيْ - بضم الجيم وتشديد

الياء - من أعمال خوزستان في ضاحية من البصرة والأهواز .

وهو شيخ المعتزلة ، وهو في نظرهم الذى سهل علم الكلام

ويسره ، وقد أذعن له الكثيرون من طبقات المعتزلة ، وهو يلى

أبا الهذيل الخلاف مرتبة ، في نظر المعتزلة ، وكان معروفا

بقوة الجدل والمناظرة ، توفي سنة ٣٠٣ هـ .

راجع حاشية : الفرق بين الفرق للبغدادى : ص ١٨٣ .

ووفيات الأعيان : ترجمة رقم ٥٧٩ .

(٤) ملخص هذه المناقشة : - كما يذكرها الفهرالى :-

" فإننا نفترض ثلاثة أطفال : مات أحدهم وهو مسلم في الصبا ، وبلغ

الآخر وأسلم ، ومات مسلما بالفا ، وبلغ الثالث كافرا ، ومات على

الكفر . فإن العدل عندهم أن يخلد الكافر البالغ في النار ،

وأن يكون للبالغ المسلم في الجنة رتبة فوق رتبة الصبي المسلم .

فإذا قال الصبي المسلم : يا رب . لم حطت رتبتي عن

رتبته ؟ فيقول : لأنه بلغ فأطاعني ، وأنت لم تطعني .

بالعبادات بعد البلوغ . فيقول : يا رب . لأنك أمتنسى

الثلاثة موجودة ، وبه يظهر على القطع أن الأصل للعباد كلها
ليس بواجب ، ولا هو موجود * (١) .

ونوافق الفزالي على أننا لا نوجب على الله شيئا ، لكننا نضيف
أنه لا يخلق شيئا إلا لحكمة وهو العالم بما فيه مصلحة عباده ، وهو
يفعل وفقا لمشيئته .

ولا نستطيع أن نعرف ما فيه صلاح أو أصلح لمجموع البشر ؛ وقد
نرى الفعل يحمل الخير لبعض الناس دون البعض ، فالفيث ينزل
من السماء ، فيهدم دورا ويفرق أرضا فيتضرر به البعض ، لكن فسي
النهاية يزيد الخصب ، ويسقى الخلق ، ويزيد النبات ، وليس في

==== قبل البلوغ ، فكان صلاحه في أن تمدني بالحياة ، حتى
أبلغ فأطعم ، فأنال رتبته ، فلم حرمتني هذه الرتبة
أبد الأبد ، وكنت قادرا على أن توصلني لها ؟ فلا يكون
له جواب إلا أن يقول : علمت أنك لو بلغت لعصيت وما أظعت ،
و تعرضت لعقابي وسخطي ؛ فرأيت هذه الرتبة النازلة أولى بك ،
وأصلح لك من العقوبة . فينادى الكافر البالغ من الهاوية ،
ويقول : يا رب . أو ما علمت أنني إذا بلغت كبرت ؟ فلو أمتني
في الصبا ، وأنزلتني في تلك المنزلة النازلة ، لكان أحب
إلي من تخليد النار ، وأصلح لي . فلم أحييتني ، وكان
الموت خيرا لي ؟ فلا يبقى له جواب البتة)

(راجع الاقتصاد ج ١ ص ١٥٦) .

(١) . الاقتصاد : ص ١٥٦ .

استطاعتنا بمقاييس البشر أن نقول : هذا أُلْحِجْ ، وذاك صَالِحٌ ، وذاك لا صلاح فيه ؛ فَعَلِمَ ذلك عند علام الغيوب . وليس لنا إلا أن نُقَسِّرَ ونعترف بأنه حكيم في كل ما يفعل ؛ فالذى عليه جمهور المسلمين مسن السلف والخلف أن الله تعالى يخلق لحكمة ، ويأمر لحكمة . وقول الجمهور : هو الذى يدل عليه الكتاب والسنة والمعقول الصريح ، وبه يثبت أن الله حكيم ؛ فإنه من لم يفعل شيئاً لحكمة لم يكن حكيماً . وأما قول الأشعرى ومن وافقه من أن الله لا يأمر بشئ * لحصول مصلحة ، ولا دفع فساد ، بل ما يحصل من مصالح العباد ومفاسدهم سبب من الأسباب ، ولا أنه يخلق هذا لهذا ، ولا هذا لهذا ، فيردُّه ما ذهب إليه الجمهور * (١) .

خامساً : جواز الثواب على الطاعة ، والعقاب على المعصية : -

يقرر الفزالي أن الله سبحانه يجوز في حقه أن يُثِيبَ الطائِعَ أولاً ويثيبه ، كما يجوز أن يعاقب العاصي أولاً يعاقبه ، بل أكثر من ذلك يجوز أن يعاقب الطائع ، وأن يثيب العاصي . " ندعى أن الله تعالى إذا كلف العباد فأطاعوه ، لم يجب عليه الثواب ، بل إن شاء أثابهم ، وإن شاء عاقبهم ، وإن شاء أعدمهم ، ولم يحشرهم ، ولا يمالى لو غفر لجميع الكافرين ، وعاقب جميع المؤمنين . ولا يستحيل ذلك - في نفسه - ولا يناقض صفة من الصفات الإلهية ؛ وهذا لأن التكليف تصرف في عبده وماليه " (٢) .

(١) مجموع الفتاوى : ٣٧٧/٨ ، ٣٧٨ .

(٢) الاقتصاد : ص ١٥٧ .

وراجع أيضاً : روضة الطالبين : مجموعة القصور الموالي : ٣٨/٤ .

ويرد على القائلين بوجوب الثواب للطلّاعين بالإحالة إلى المعاني
الثلاثة للواجب - التي أشرنا إليها في مبدأ البحث - والتي لا يصح
واحد منها بالنسبة لله .

كما يرد على القائلين بحسن الثواب للطائع ، وقبح عقابه ،
بالإحالة إلى ما ذكره من معنى الحسن والقبیح . وموافقة الحسن
للغرض ، أو مخالفة لا تنطبق على أفعال الله سبحانه ، إذ هو
- جل شأنه - منزّه عن الافتراض . كما أن ما هو حسن أو قبيح عند
المكلف لا يعتبر كذلك بالنسبة لله . غير أن الفزالي يقول
بوجوب الثواب لا لذاته ، وإنما لأن الله قد وعد به ووعدّه لا يتخلف
« إلا أن يقال : إنه يصير وعده كذبا ، وهو محال . ونحن نعتقد
الوجوب بهذا المعنى ، ولا ننكره » (١) .

ويواصل أبو حامد رده على القائلين بالوجوب ، لأن من واجب
العبد أن يشكر ربه على ما حباه من النعم ، كما أن من واجب الخالق
أن يثيب على هذا الشكر " فلو جاز ذلك لزم على الثواب شكر
مجدّد ، وعلى هذا الشكر ثواب مجدّد ، ويتسلسل إلى غير
نهاية » (٢) .

ثم ينتقل إلى الرد على القائلين بوجوب العقاب على كل من ارتكب
كبيرة ومات قبل التوبة ، وأنه مخلص في النار أبداً ، فهذا القول في
رأيه يتنافى مع الكرم والمروءة ، ولا شك أن الصفح والتجاوز أحسن
من العقوبة والانتقام في حق الإنسان الذي آذاه الاعتداء ، فما بالناس

(١) الاقتصاد : ص ١٥٧ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٥٨ .

بالخالق المنزه عن أن يصيبه أذى ؟ فكيف يستحسن هو " لا " طريق العقاب والمجازاة للخالق مع المخلوق ، مع أنهم لا يستحسنون ذلك بالنسبة للمخلوق مع المخلوق ؟ " ومن انتهى عقله في الاستحسان إلى هذا الحد كانت دارُ المرضي اليقِّ به من مجامع العلماء " (١) .

فالفزالي إذا يقول بوجوب الثواب على الله - بناءً على وعده - وبجواز العقاب - بناءً على كرمه وعفوه - فالكريم إذا وعد لا يخلف وعده ، وإذا توعد فقد يخلف وعيده .

والواقع أن رأى الفزالي يكاد يتفق مع وجهة نظر السلف بصفة عامة ، غير أن دعواه مشوبة بشيء من الإبهام والاحتمال عندما يقرر " أن الله إن شاء لم يحشر الطائعين ، ولا يبالي لو غفر لجميع الكافرين ، وعاقب جميع المؤمنين " (٢) . ولا تختلف معه في أن تلك الأمور جائزة في ذاتها ، لكنها واجبة من حيث تعلق إرادة الله بها . فالحشر واجب ، لأن الله أثبت وقرره وأراد ، " أفحسبتم أننا خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون " (٣) وغفران الذنوب للكافر مستحيل لأن الله قرر وحكم بالعقاب " إن الله لا يغفر أن يشرك به " (٤) . وأما عقاب المؤمنين الطائعين ، فهو بدوره مستحيل ؛ لأن ثوابهم - كما قرر الفزالي نفسه - واجب ، لأن الله وعد به ، ويوضح شيخ الإسلام ابن تيمية موقف السلف من هذه القضية فيقول :- " لا ريب أن الكتاب والسنة فيهما وعد ووعد ، والعبد عليه أن يصدق

(١) • الاقتصاد : ص ١٥٨ .

(٢) • المصدر السابق : ص ١٥٧ .

(٣) • سورة المؤمن : الآية ١١٥ .

(٤) • سورة النساء : الآية ١١٦ .

بهذا وبهذا ، لا يؤمن ببعض ويكفر ببعض ، والذي عليه أهل السنة والجماعة : الإيمان بالوعد والوعيد . فكما أن ما توعد الله به العبد من العقاب ، قد بين - سبحانه - أنه بشروط : أن لا يتوب ؛ فإن تاب ، تاب الله عليه ، وبأن لا يكون له حسنات تحوّل نوبته ؛ فإن الحسنات يذهبن السيئات ، وبأن لا يشاء الله أن يغفر له " إن الله لا يغفر أن يُشركَ به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء " فهكذا الوعد له تفسير وبيان . فلا بد من الإيمان بكل ما جاء به الرسول ، ثم إن كان من أهل الكبائر فأمره إلى الله ، إن شاء عذبه ، وإن شاء غفر له ، فإن ارتد عن الإسلام ومات مرتداً كان في النار . فالسيئات تُحبطها التوبة ، والحسنات تُحبطها التردّد . ومن كان له حسنات وسيئات ، فإن الله لا يظلمه ، بل من يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره . والله تعالى قد يتفضل عليه ، ويحسن إليه بمغفرته ورحمته . ومن مات على الإيمان ، فإنه لا يخلد في النار ، بل لا بد أن يدخل الجنة ، فإن النار يخرج منها من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان " (١) .

(١) مجموع الفتاوى : ٢٧٠/٨ ، ٢٧١ ، في عدة مواضع .

ومن مجموع الفتاوى راجع أيضاً : ٥٣/٨ ، ٤٢٧/٦ ، ٤٢٨ ،

٦٤٦/١١ ، ٦٤٩ ، ٢٣/١٦ - ٢٥ .

وراجع أيضاً : شرح الطحاوية : ص ٢٨٦ ، ٢٨٧ .

سادسا : جواز إرسال الرسل :-

يرى الغزالي أن الله - سبحانه وتعالى - يجوز أن يرسل رسلا إلى خلقه ، ويجوز أن لا يرسل . وهو بذلك يرد على المعتزلة ، الذين أوجبوا على الله سبحانه إرسال الرسل رعاية لمصلحة العباد ، كما يرد - في نفس الوقت - على البراهمة (١) ، الذين قالوا باستحالة إرسال الرسل .

" ندعى أن بعثة الأنبياء جائزة ، وليس بحال ولا واجب ، وقالت المعتزلة : إنه واجب . وقالت البراهمة إنه محال " (٢) .

(١) ظهر البراهمة - على ما ذكر الشهرستاني - في الهند قبل بعثة الرسول بأكثر من خمسة آلاف عام . وينتسبون إلى رجل منهم يقال له برهام - خلافا لمن ذكر أنهم ينتسبون إلى إبراهيم - عليه السلام - لأنهم ينكرون النبوة أصلا ، فكيف ينتسبون إليه . وهم الشنوية القائلون بالنور والظلام . وقد قرروا استحالة النبوات بوجوه : منها أن الذي يأتي به الرسول ؛ إما أن يكون متفقا مع العقل أم لا ؟ فإن كان متفقا مع العقل فلا حاجة إلى إرساله . وإن كان مختلفا لا يكون مقبولا . ومنها أنهم لا يؤمنون بصدق إنسان يدعى الرسالة لأنه لا دليل على صدقه إلا المعجزة ، وتلك تتساوى مع خصائص السحر فيتساوى بها .

راجع المل والنحل للشهرستاني : ص ١٧٥-١٨١ .

والفرق بين الفرق للبغدادي : ص ١٣١ .

(٢) الاقتصاد : ص ١٦٥ .

وراجع أيضا : الإحياء " قواعد العقائد " : ١/١١٣ .

• ومعراج السالكين - القصور العوالي : ٣/١٥٥ وما بعدها ، وقد

ذكر أن الفلاسفة يقولون بالوجوب .

وفضائح الباطنية : ص ١٠٤-١٠٦ .

وقد استدل على جواز ذلك بأن الله فاعل مختار ، وقد ثبتت له الإرادة إن شاء أرسل رسلا ، وإن شاء لم يرسل * فإنه بجميع ذلك يتصرف في ملكه بحسب إرادته ، ولا معترض على المالك من حيث العقل في تصرفاته * (١) .

أما دعوى المعتزلة بالوجوب ، فقد رد عليهم بما فيه الكفاية في رعاية الأصلح ، وبيان المراد من معنى الوجوب .

ويتصدى هذه المرة للبراهمة فيذكر بعض شبههم ثم يُفندُها .

١ - زعموا أن الرسول إما أن يُبْعَثَ بما تقتضيه العقول ، ففيها فنية عنه ، ويكون إرساله عبثا ، وإما أن يُبْعَثَ بما يخالف العقول فيستحيل التصديق والقبول .

وقد رد أبو حامد على هذه الشبهة بأن العقل غير قادر على معرفة كثير من الأمور التي تتعلق بالعقائد والأُمور الغيبية ، ومعرفة العبادات ، والأحكام ، والقيم الأخلاقية الثابتة ؛ فإن العقل لا يرشد إلى النافع والضار من الأعمال والأقوال ، والأخلاق والعقائد ، ولا يفرق بين المُشَقِّقِ والمُسَعِّدِ * (٢) ومهمة

العقل أن يتلقى ويفهم ما يخبر به الرسول بعد معرفته وتصديقه .
٢ - زعموا أن صدق الرسول يكون بما يأتي به من أمر خارق للعادة ، ولا يتميز ذلك عن السحر والطلسمات ، وعجائب الخواص ، فكيف يعرف صدقه ؟

(١) - فضائح الباطنية : ص ١٠٤ .

(٢) - الاقتصاد : ص ١٦٧ .

وقد رد أبوحامد على هذه الشبهة بأن ما ذكروه من خوارق العادات لا يصل أبداً إلى درجة المعجزة " فإن أحداً من العقلاء لم يُجَوِّز انتهاج السحر إلى إحياء الموتى ، وظب المعصاة عباناً ، وخلق القمر ، وشق البحر ، وإبراء الأكف والأبرص " (١) .

ولا شك أن موقف الفزالي في رده على البراعة يستحق التقدير ، كما أن موقفه من قصور العقل عن إدراك الأمور الغيبية ، والأحكام الشرعية ، يؤيد ما قاله من أن الحسن ما حسنه الشرع ، والقبيح ما قبحه الشرع . فلو ترك الأمر إلى العقل ما اتفق الخلق على حقيقة واحدة من الحقائق الثابتة ، ولأصبح الحق أمراً نسبياً ، ولاضطرب نظام الكون . فالبشر إذاً في حاجة إلى الرسل للهداية والرشاد ، والدلالة على طريق الخير والنجاة .

ونوافق الفزالي على أننا لا نوجب على الله سبحانه إرسال الرسل . ولكن نعود فنقول : إن الله سبق إلى علمه حاجة البشرية إلى الرسالة ، وأنه بمشيئته وإرادته - أرسل رسله لإلزام الخلق دَرءاً لحجتهم - " لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل " (٢) وحتى لا يقولوا : " لو لا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذلل ونخسزى " (٣) وظك حكمته التي ذكرها ، فهو الذي أوجب على نفسه إرسال الرسل .

(١) الاقتصاد : ص ١٦٧ .

(٢) سورة النساء : الآية ١٦٥ .

(٣) سورة طه : الآية ١٣٤ .

كما أن الفضلاني في مَقْرِض حديثه عن المعجزة ، وأنها تشارك
غوارق المعاديات ، لم يفتن إلى حقيقة هامة ، وهي أن صدق الرسول
لا يتوقف على المعجزة ، وإنما يعرف الصدق كذلك بأحواله ، وفي ذلك
يقول شارح الطحاوية : " ولا ريب أن المعجزات دليل صحيح . ولكن
الدليل غير محصور في المعجزات ، فإن النبوة يدعيها أهدق الصادقين ،
أو أكذب الكاذبين ، ولا يلبس هذا إلا على أجهل الجاعلين ، بل قرائن
أحوالهما تُعرِّب عنهما ، وتُعرِّف بهما . والتمييز بين الصادق والكاذب
له طرق كثيرة فيما دون دعوة النبوة ، فكيف بدعوة النبوة ؟ " (١) .

(١) . شرح الطحاوية : ص ٦٥ .



الخاتمة

من هذا المرض لحياة الفزالي ، وآرائه في الإلهيات ، نسجل ما توصلنا إليه من نتائج :-

١ - نشأ أبو حامد الفزالي في أسرة فقيرة ، ووجد نفسه - منذ نعومة أظفاره - بين فكيّ الرحى ، بين التصوف وعلم الكلام ، وسلك طريق العلم ، وساعده على ذلك اعتماد فطري ، وموهبة عقلية ، وذلك " حاد " ، دفعه إلى التنقل بين مراكز العلم المختلفة ، والتلقى عن كثير من العلماء والشيوخ ، ثم عمد إلى مجهوده الذاتي ، في مجال الفلسفة فاستوعبها في مدة قياسية ، ثم هاجمها هجوما علميا ، ونقدها نقدا دقيقا ، غير أنه لم يستطع التخلص من أساليبها وأفكارها .

٢ - عاش الفزالي في عصر مضطرب ، يموج بالفتن ، والاضطرابات السياسية ، ويتمتع فيه نطاق الشعبية ، البعيدة عن روح الإسلام ، وتكثر فيه الفرق ، التي تبتسمومها وأفكارها باسم الدين ، وتنقسم الدولة الإسلامية إلى دويلات متناحرة أحيانا ، ويتمرض فيه العالم الإسلامي لغزو شرس ، من الصليبيين الهمجية .

ووسط مجتمع طبقي ، انتشر فيه المجون والخلاعة والبذخ ، يتقارب من الدين حيناً ، ويمعد عنه أحيانا ، تنحى الفزالي حياته في كف السلاجقة الأتراك ، واستطاع عن طريقهم أن يصل إلى أعلى المناصب العلمية ، بعد أن اتخذ العلم حرفة ، وسمى إلى الجاه والسلطان .

٣

— وقد تجاذب العالم الإسلامي — في عصر الغزالي — تيارات ثقافية متضاربة : منها ما يبت إلى الإسلام ، ومنها المبتدع ، ومنها الدخيل ، مما أدى إلى بلبلة العقول ، وظهور موجة من الإلحاد ، قادها المتفلسفة ، وسيل إلى الجدل ، شجعه المتكلمون ، وهروب من الحياة ابتدعه المتصوفة . ومع ذلك لم يخل هذا العصر من دعاة الإصلاح المنادين بضرورة العودة إلى منهج السلف ، علاجا للانحرافات ، وحلا للمشكلات .

٤

— لم يتجه الغزالي — رغم دراساته الواسعة — إلى دراسة السنة ، ولم يستعن بحديث رسول الله — صلى الله عليه وسلم — ما أوقعه في برائن الشك والحيرة ، ففقد حياته كلها يبحث عن الحقيقة ، من غير طريقها الصحيحة ، ولم يفتن إلى أنه انحرف عن الطريق إلا في السنتين الأخيرتين من حياته ، عندما أقبل على قراءة صحيح البخاري ومسلم ، ودراستهما ، وكان لذلك أثره في رجوعه عن الكثير من آرائه الكلاسيكية ، ومهاجمته للمتصوفة المغالين .

٥

— لم يشك الغزالي في وجود الله — سبحانه وتعالى — ولم يقده شك — كغيره من الشكّاك — إلى الإلحاد والزندقة ، وإنما كان شكّه مركّزا على وسائل المعرفة ، وطرائقها المتمثلة في العلوم التي سلكها ، وكانت أخطر مراحل شكّه تلك التي فقد فيها ثقته في العقل ، فرفض الأوليات . ولم يعد إلى السكينة والاطمئنان إلا بعد أن هداه الله سبحانه إلى العودة إلى أوليات العقل ، فانطلق إلى الأمن والاستقرار ، حتى وصل إلى درجة اليقين .

٦ — لم يكن للفرازي دور يذكر في الحروب الصليبية التي عايشها قرابة عشر سنوات — شأنه في ذلك شأن المتصوفة — إلا أن أبرز أعماله على وجه الإطلاق ، مهاجمته للباطنية ، وإبراز فضائحهم ، وحرية الكاسحة ، التي شنّها على المتفلسفة والفلسفة ، فلم تقم لها قائمة طوال قرن كامل من الزمان .

٧ — خلف الفرازي تراثاً ضخماً من المصنفات ، لم يثبت نسبتها إليه جميعاً ، وما صح نسبته إليه لا يتعدى سدس ما ذكرته الإحصائيات . وقد لاقت بعض مصنفاته كثيراً من الرواج ، وتناولها الباحثون بالنقد والتحليل ، والشرح والاختصار ، وترجم كثير منها إلى معظم اللغات الحية . ومو لفات الفرازي خلطت عملاً صالحاً ، وآخر سيئاً ، وأقوى ما وجه إليهما من نقد ، اشتمالها على الأحاديث الموضوعة والضعيفة . وتأثر أساليبها وأفكارها بالاتجاهات الفلسفية . وقد مثّلت هذه المو لفات مراحل حياته الفكرية ، وآراءه في كل مرحلة ، حتى لتبدو للباحث متعارضة متناقضة ، مما يؤدى إلى ضرورة اتساع نطاق البحث حتى يشمل أغلب هذه المو لفات في الموضوع الواحد . ليصل الباحث إلى تغطية آرائه ، وتحديد موقفه في أغربيات حياته .

٨ — سلك الفرازي مسلك متأخرى الأشاعرة في الاستدلال على وجود الخالق سبحانه ، فلجأ إلى دليل التغير والحدوث ، بما فيه من مقدمات وأهمية معقدة ، تعتمد على الجواهر — والأغراض ، ونظرية الجوهر الفرد الوثنية . وقد أوضحنا أن هذا المسلك يتنافى مع منهج السلف ، الذي يدعو إلى الأخذ

بأدلة القرآن ، التي تدعو إلى النظر في مخلوقات الله .
وقد أثبتنا أن أبا حامد قد عاد وانتقد أدلة المتكلمين ، مرجع
إلى أدلة كتاب الله ، وصرح بذلك في مؤلفاته الكثيرة ،
بل وألف كتابا يدور كله حول دليل العناية والإيتقان . وهو
كتاب (المحكمة في مخلوقات الله) .

٩ — لجأ الفزالي إلى تأويل كتاب الله ، وأحاديث رسوله ،
التي تثبت الصفات الخبرية — بناء على رأيه في نفى الجسمية ،
والجهة ، والمكان — ما أدى إلى تعطيله للصفات التي
وصف الله بها نفسه ، أو وصفه بها رسوله — سواء في ذلك
الصفات الذاتية ، أو الفعلية — .

وقد ذكرنا أن هذا الموقف لا يتفق مع منهج السلف ، الذين
يثبتون لله كل ما وصف به نفسه ، أو وصفه به رسوله ، كما لا
ينفون أو يثبتون سائر الصفات التي لم يرد بها نص من كتاب
أو سنة .

على أن أبا حامد قد عاد أخيرا إلى ترجيح مذهب الإمام
أحمد بن حنبل ، والإمام مالك ، مرددا قول السلف : أمروها
كما جاءت .

١٠ — وقع الفزالي فيما وقع فيه الكثيرون من المتكلمين ، حيث
أفاض في الاستدلال على وحدانية الباري سبحانه ، قاصرا أدلته
على توحيد الربوبية ، مع أن ذلك أمر قد أودعه الله
في الفطرة الإنسانية ، فابتمد بذلك عن أصل الرسالات ،
التي جاءت كلها للدعوة إلى توحيد الألوهية .

وفهم بدوره بعض الآيات القرآنية الداعية إلى عبادة الله وحده ،

فهما خاطئا ، حيث وجهها لإثبات توحيد الربوبية . على أنه قد عاد بعد ذلك يهاجم أدلة المتكلمين في إثبات وحدانية الخالق ، داعيا إلى الأسلوب السهل المبسط ، دون اللجوء إلى مناهات التمانع والتوارد .

١١ — روج الفزالي لنوع من الطبقية الصوفية ، حين نوع

التوحيد إلى توحيد العوام والخواص ، وخواص الخواص ، وفي ذلك استهانة بعقيدة البسطاء من عباد الله ، فليس ثمة إلا توحيد واحد هو عبادة الله وحده لا شريك له .

١٢ — كان أبو حامد يقع فيما وقع فيه المغالون القائلون بالاتحاد ،

لولا أن خرج بنظرته القائلة بوحدة الأفعال ، لا وحدة الذات ، وقد هاجم القائلين بالحلول والاتحاد هجومًا قاسيًا ، ونعتهم بأقسى الأوصاف .

١٣ — أقر الفزالي بثبوت رؤية الله — سبحانه وتعالى —

في الآخرة ، وذكر أن ذلك واقع شرعا ، وجائز عقلا ، غير أنه حول الرؤية — بتفسيراته الصوفية ، ونفيه للجهة —

إلى معنى أبعد ما يكون عن الحقيقة . وهو بذلك يعتمد عن المنهج السلفي الذي يقرر وقوع الرؤية حقيقة ، اعتمادا على الأدلة العقلية .

١٤ — أثبت الفزالي الصفات العقلية (صفات المعاني) وذكر

أنها زائدة على الذات ، وأنها قديمة ، وهو بذلك يتفق مع مذهب السلف .

• غير أنه قرر أن هذه الصفات ليست نفس الذات ولا غيرها ،

وهو هنا يخالف رأى السلف ، الذين توقفوا عن إطلاق

لفظ الخير على الصفات ؛ لما في ذلك من الإجمال والتلبس .
وقد أثبتنا أن الغزالي قد التزم بحد ذلك بالتوقف ، ورفض
حتى إطلاق عبارة : زائدة عن الذات .

١٥ — رد الغزالي ردودا حاسمة ومقنعة على الفلاسفة المنكرين
لعلم الله بالجزئيات ، كما رفض حجة الجهمية في ادعائهم حدوث
علم الباري سبحانه بالحوادث كما رد ردودا قوية على المعتزلة
في إثباتهم لله إرادة لا في محل ، وعلى الكرامية القائلين
بحدوث الإرادة . وهو بذلك قد ساهم في القضاء على مثل
هذه الشبهات الضالة .

١٦ — خالف الغزالي رأى السلف في الأسماء المشتقة من الأفعال
حين قرر أن الله في الأزل يسمى رازقا خالقا بالقوة ، لا
بالفعل . مع أنه سبحانه وتعالى — لم يزل خالقا رازقا
بالفعل ، ولم يكن سبحانه معطلا عن كماله في وقت من الأوقات .
١٧ — سار الغزالي في ركب القائلين بالكلام النفسي ، فعطّل
الذات الإلهية عن حقيقة هذه الصفة ، وأوقعه في ذلك
قياس الخالق على المخلوق ، وهو بذلك يخالف رأى السلف
القائلين بالكلام اللفظي من غير مشابهة للحوادث .

١٨ — ابتعد الغزالي تماما عن رأى السلف في القرآن الكريم ، وبناء
على رأيه بإثبات الكلام النفسي ، قال بحدوث القرآن الكريم ، باعتباره
ألفاظا وحروفا ، وقد أثبتنا أنه يكاد يقول بأن القرآن ليس
بكلام الله حين ذكر أن القرآن الكريم مجرد دليل على كلام الله ،
والدليل غير المدلول .

١٩ — تأثر الغزالي بفلاسفة الاستشراق عندما ذكر أن كلام الله يكون بالفيض أحيانا ، ويمكن بالفيض أن يطلع المشاهد على الغيب ، وأن يستغنى الولي عن النبي ، والنبي عن الوحي ، وقد ذكرنا أن هذا القول يشبه قول الفلاسفة بالعدل الفعال ، إلا أن الغزالي يسمي هذا الفيض : الأنوار الإلهية . . . ولنا في حاجة إلى القول بمناقاة هذه الشطحة الصوفية لمنهج السلف ، لأن هذا الادعاء فيه إنكار للنبوت ، وإنكار للوحي . وقد ذكرنا أن شيخ الإسلام ابن تيمية قد رد على الغزالي مباشرة في هذه القضية ، إلا أنه ذكر فسي نهاية رده أن الغزالي قد انتهى به الأمر إلى مخالفة الفلاسفة ، واتجه إلى مطابقة الأحاديث النبوية .

٢٠ — وفي بحث أفعال العباد ، ثبت لنا أن الغزالي يميل إلى الجبر ، حين تمسك برأى الأشاعرة القائلين بالكسب ، الذي لا يقيم لقدرة العبد وزنا في تعلق قدرته بأفعاله الاختيارية ، بل رأينا كيف استسلم الغزالي لاعتراضات خصومه ، حين انتهى به المطاف إلى أنه يفضل أن ينسب العجز إلى قدرة المخلوق ، دون أن ينسبه إلى قدرة الخالق . ومن الواضح أن هذا الاتجاه يختلف تماما عن موقف السلف ، الذين يقررون صراحة أن قدرة العبد تتعلق بأفعاله ، وهذا مناط التكليف والثواب والعقاب .

٢١ — قرر الغزالي أنه يجوز أن يكلف الله العباد بما لا يطيقون ، ورأى أن شرط التكليف هو أن يكون مفهوما للمكلف . وقد أوضحنا خطأ هذا الرأي بناء على رأى السلف القائلين بأن شرط التكليف هو الاستطاعة ، وليس مجرد الفهم .

٢٢ — في سلسلة من الجائزات ذكر الفزالي أنه يجوز على الله سبحانه ألا يحشر الغلق ، وألا يكلفهم ، كما يجوز أن يحذب الطائع ، وأن يثيب العاصي ، وأن يؤلم العبد بدون ذنب جنته يداه . وقد ذكر ذلك بطريقة مجملة مبهمة ؛ توهم نسبة الظلم والعبث إلى الله سبحانه ، وقد سلمنا بأن ذلك كله جائز في العقل ، إلا أنه واجب شرعا ، ولنا معشـر البشر الذين نوجب على الله أو نحيل ، ولكن الله وحده هو الذى كتب على نفسه الرحمة ، وحرّم على نفسه الظلم.

٢٣ — أجاز الفزالي على الله فعل الصلاح والأصلح ، أو عدم فعلهما ، دون أن يشير إلى الحكمة الإلهية في أفعاله سبحانه ؛ إذ لا يليق قول هذه الدعاوى بهذه الطريقة المجلـة ، التى تؤدى إلى بلبلة العقول ، أو استشعار النفوس الضعيفة نسبة الظلم أو العبث إلى المولى — عز وجل — الحكيم العالم بما يصلح لعباده .

٢٤ — رد الفزالي بقوة على البراهمة المنكرين للنبوة ، وكان رده حاسما في إزالة شبههم المضللة .

أخيرا فهذا أهم ما رأينا تسجيله من النتائج ، تاركين لفطنة القارىء استخلاص المزيد منها . * ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب * وآخر دعوانا : أن الحمد لله رب العالمين ، صلى الله على خاتم الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه وسلم .



ثبت المراجع

- ١ — من مؤلفات الغزالي : مرتبة على حسب الحروف
الهجائية .
- ٢ — مراجع أخرى : مرتبة على حسب الحروف
الهجائية .

ثبت المراجع

- القرآن الكريم
- كتب السنة الصحيحة .
- أولا — من مؤلفات أبي حامد الغزالي :
- ١ — إحياء علوم الدين : دار المعرفة للطباعة والنشر — بيروت —
بدون تاريخ — ورجعنا إلى طبعة الحلبي
- القاهرة سنة ١٣٥٨ هـ .
- ٢ — الأربعين في أصول الدين : تحقيق لجنة إحياء التراث
العربي — الطبعة الثالثة — دار الآفاق الجديدة
بيروت سنة ١٤٠٠ هـ .
- ٣ — الاقتصاد في الاعتقاد : تحقيق محمد مصطفى أبو العلا —
نشر مكتبة الجندي — القاهرة سنة ١٣٩٢ هـ .
- ٤ — إجماع العوام عن علم الكلام : تحقيق محمد مصطفى أبو
العلا — ضمن مجموعة القصور الموالي : الجزء
الثاني — الطبعة الثانية — نشر مكتبة الجندي
القاهرة سنة ١٣٩٠ هـ .
- ٥ — تهافت الفلاسفة : تحقيق د / سليمان دنيا — الطبعة
الخامسة — دار المعارف القاهرة سنة ١٣٩٢ هـ .
- ٦ — جواهر القرآن : المطبعة التجارية — القاهرة سنة ١٩٣٣ م .
- ٧ — الحكمة في مخلوقات الله : تحقيق د / محمد رشيد قباني
الطبعة الأولى — دار إحياء العلوم — بيروت سنة ١٣٩٨ هـ .
- ٨ — الرد الجميل : تحقيق عبد العزيز عبد الحق علي — الطبعة
الثانية — نشر مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر
الشريف — القاهرة سنة ١٣٩٣ هـ .

- ٩ - روضة الطالبين وعمدة السالكين : تحقيق محمد مصطفى أبسو
العلا - القصور الموالي : الجزء الرابع - نشر
مكتبة الجندي - القاهرة سنة ١٣٩٢ هـ .
- ١٠ - فضائح الباطنية : تحقيق د / عبدالرحمن بدوي - دار الكتب
الثقافية - الكويت سنة ١٩٦٤ م .
- ١١ - فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة : طبعة القاهرة
سنة ١٣٤٣ هـ .
- ١٢ - القسطاس المستقيم : تحقيق شلتح اليسوعي - بيروت ١٩٥٩ م .
- ١٣ - المستصفى : طبعة القاهرة سنة ١٩٣٧ م .
- ١٤ - مشكاة الأنوار : تحقيق محمد مصطفى أبوالعلا - القصور
الموالي : الجزء الثاني - الطبعة الثانية - نشر
مكتبة الجندي - القاهرة سنة ١٣٩٠ هـ .
- ١٥ - المزدور على غير أهله : تحقيق محمد مصطفى أبوالعلا -
القصور الموالي : الجزء الثاني الطبعة الثانية *
نشر مكتبة الجندي - القاهرة سنة ١٣٩٠ هـ .
- ١٦ - المضمون الصغير : ضمن مجموعة المصدر السابق .
- ١٧ - معارج القدس في مدارج معرفة النفس : تحقيق لجنتنا حياً
التراث العربي - الطبعة الخامسة - دار الآفاق
الجديدة - بيروت سنة ١٤٠١ هـ .
- ١٨ - معراج السالكين : تحقيق محمد مصطفى أبوالعلا - القصور
الموالي : الجزء الثالث - نشر مكتبة الجندي - القاهرة
سنة ١٣٩٢ هـ .
- ١٩ - معيار العلم : تحقيق د / سليمان دنيا - القاهرة سنة ١٩٦١ م .

- ٢٠ — مقصد الفلاسفة : طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ .
- ٢١ — المقصد الأسنى في شرح أسرار الله الحسنى : تحقيق محمد مصطفى أبو العلا — نشر مكتبة الجنيدى القاهرة سنة ١٣٨٧ هـ .
- ٢٢ — المنقذ من الضلال : تحقيق د / جميل صليبا ود / كامل عياد — الطبعة التاسعة — دار الاندلس — بيروت سنة ١٩٨٠ م .
- ورجمنا لطبعة دمشق سنة ١٩٣٤ م .
- ٢٣ — منهاج العابدين : مطبعة الحلبي — القاهرة سنة ١٣٣٧ هـ .
- ٢٤ — ميزان العمل : دار الكتاب العربى : بيروت سنة ١٣٩٩ هـ .
- ورجمنا لطبعة القاهرة سنة ١٣٢٧ هـ .

ثانياً — مراجع أخرى :

(٩)

- ٢٥ — الإبانة في أصول الديانة : أبو الحسن الأشعري (ت ٥٢٤ هـ) تحقيق د / فوقية حسين محمود — الطبعة الأولى — القاهرة سنة ١٣٩٧ هـ .
- ٢٦ — ابن تيمية السلفى : د / محمد خليل هراس — الطبعة الأولى — طنطا مصر سنة ١٣٧٢ هـ .
- ٢٧ — الإتيان : جلال الدين السيوطي — الطبعة الثالثة — القاهرة سنة ١٣٧٠ هـ .
- ٢٨ — الارشاد إلى قواطع الأدلة : إمام الحرمين الجويني — تحقيق د / محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم عبد الحميد — نشر مكتبة الخانجي — القاهرة سنة ١٣٦٩ هـ .
- ٢٩ — الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى : أبو العباس أحمد السلاوى — الدار البيضاء سنة ١٩٥٤ م .

- ٣٠ — الأسماء والصفات : أبو بكر أحمد البيهقي — تحقيق محمد
زاهر الكوثري — مطبعة السعادة — القاهرة
سنة ١٣٥٨ هـ .

(ب)

- ٣١ — البيهقي وموقفه من الإلهيات : د / أحمد الخامدي —
الطبعة الثانية — نشر الجامعة الإسلامية — المدينة
المنورة سنة ١٤٠٢ هـ .

- ٣٢ — بيان تلبيس الجهمية : شيخ الإسلام أحمد بن تيمية
(ت ٧٢٨ هـ) — تحقيق محمد بن عبدالرحمن
ابن قاسم — الطبعة الأولى — مطبعة الحكومة مكة
المكرمة سنة ١٣٩٢ هـ .

(ت)

- ٣٣ — تاريخ الإسلام : د / حسن إبراهيم حسن — الطبعة
الأولى القاهرة سنة ١٩٦٧ م .

- ٣٤ — التاريخ الإسلامي : د / إبراهيم أحمد العدوي — الطبعة
الأولى — القاهرة سنة ١٩٧٦ م .

- ٣٥ — تاريخ الحضارة الإسلامية : آدم ميتز — ترجمة محمد عبد
الهادي أبوريدة — القاهرة سنة ١٩٤١ م .

- ٣٦ — تاريخ دولة آل سلجوق : عماد الدين بن محمد الأصفهاني
اختصار الشيخ الفتح بن علي البنداري الطبعة الثانية
بيروت سنة ١٩٧٨ م .

- ٣٧ — تاريخ الفلسفة اليونانية : يوسف كرم — الطبعة الأولى — دار
القلم — بيروت سنة ١٩٧٧ م .

- ٣٨ — تاريخ فلاسفة الإسلام : محمد لطفى جمعة — طبعة —
القاهرة سنة ١٩٢٧ م.
- ٣٩ — تاريخ المذاهب الإسلامية : محمد أبوزهرة — دار الفكر
العربي — القاهرة سنة ١٩٧٦ م.
- ٤٠ — تبين كذب المفتري : على بن الحسن بن عساكر — دار الكتاب
العربي — بيروت سنة ١٣٩٩ هـ .
- (ج)
- ٤١ — جدها مقالة : نظام عروضي — ترجمة عبدالرحمن عزام
ويحيى الخشاب — القاهرة سنة ١٩٢٨ م.
- (ح)
- ٤٢ — حادى الأرواح : ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١ هـ) —
تحقيق محمود حسن ربيع — الطبعة الرابعة — صبيح
القاهرة سنة ١٣٨١ هـ .
- (خ)
- ٤٣ — خلق أفعال العباد : الإمام محمد بن إسماعيل البخارى
تحقيق د / عبدالرحمن عميرة — الطبعة الثانية —
دار عكاظ — جدة سنة ١٣٩٨ هـ .
- (د)
- ٤٤ — درء تعارض العقل مع النقل : شيخ الإسلام ابن تيمية
تحقيق محمد رشاد سالم — دار الكتب سنة ١٩٧١ م.
- (ر)
- ٤٥ — الرد على الجهمية والزنادقة : الإمام أحمد بن حنبل — تحقيق
د / عبدالرحمن عميرة — دار اللواء — الرياض .

٤٦ — الرسالة التدمرية : شيخ الإسلام ابن تيمية — تحقيق قصي

محب الدين الخطيب — الطبعة الثالثة — القاهرة

سنة ١٤٠٠ هـ .

(س)

٤٧ — سيرة السلطان جلال الدين منكبرتي : شهاب الدين —

محمد النسوي — تحقيق حافظ أحمد حمدي —

القاهرة سنة ١٩٥٣ م .

(ش)

٤٨ — شذرات الذهب : عبد الحي بن العماد الحنبلي — منشورات

دار الآفاق الجديدة — بيروت .

٤٩ — شرح جوهرة التوحيد : إبراهيم اللقاني — طبعة القاهرة

سنة ١٣٥٨ هـ .

٥٠ — شرح حديث النزول : شيخ الإسلام ابن تيمية — الطبعة

الخامسة — المكتب الإسلامي سنة ١٣٩٧ هـ .

٥١ — شرح الطحاوية في العقيدة السلفية : علي بن علي بن محمد

ابن أبي العز — الطبعة الأولى — نشر دار الفكر —

بيروت سنة ١٤٠٠ هـ .

٥٢ — شرح العقائد النسفية : سعد الدين التفتازاني — طبعة

الحلي — القاهرة بدون تاريخ .

٥٣ — شرح المواقف : للسيد الشريف علي بن محمد الجزجاني

تحقيق د / أحمد المهدي — نشر مكتبة الأزهر

القاهرة سنة ١٣٩٦ هـ .

٥٤ — شفاء العليل : ابن قيم الجوزية (٧٥١ هـ) — تصحيح

السيد محمد بدر الدين — دار الفكر سنة ١٣٩٨ هـ .

(ط)

- ٥٥ — طبقات الشافعية : جمال الدين عبدالرحيم الاُسوى (ت ٧٧٢هـ)
تحقيق عبدالله الجبور — طبعة بغداد سنة ١٣٩٠هـ .
- ٥٦ — طبقات الشافعية الكبرى : عبد الوهاب تاج الدين السبكي
تحقيق الدزاخي والحلو — الطبعة الاولى مكتبة
الحلي — القاهرة سنة ١٣٨٣هـ .
ورجمنا لطبعة القاهرة سنة ١٣٢٤هـ .

(ظ)

- ٥٧ — ظهرا لاسلام : أحمد أمين — الطبعة الخامسة — بيروت ١٩٦٩م .

(غ)

- ٥٨ — الغزالي : د / أحمد الشرباصي — طبعة بيروت سنة ١٩٧٥م .
- ٥٩ — الغزالي : د / مصطفى غالب — ضمن سلسلة في سبيل
موسوعة فلسفية — مكتبة الهلال سنة ١٩٧٩م .

(ف)

- ٦٠ — الفرق بين الفرق : عبد القاهر بن طاهر البغدادي — تحقيق
محمد محي الدين عبد الحميد — نشر محمد علي صبيح
القاهرة — بدون تاريخ .
- ٦١ — الفِصَل في المِلل والأُعواء والنحل : أبو محمد بن علي بن حزم
(ت ٤٥٦هـ) طبعة صبيح — القاهرة سنة ١٣٨٤هـ .
ورجمنا لطبعة القاهرة سنة ١٣١٧هـ .

(ك)

- ٦٢ — الكامل في التاريخ : علي بن أحمد بن الاثير (ت ٦٣٠هـ)
طبعة دار طائر — بيروت سنة ١٣٨٦هـ .
ورجمنا لطبعة القاهرة سنة ١٢٩٠هـ .

- ٦٣ — الكواشف الجليلة : عبد العزيز محمد السلطان — الطبعة
الحادية عشرة — الرياض سنة ١٤٠١ هـ .
- (ل)
- ٦٤ — اللزومات : أبو العلا المعري — دار صادر بيروت سنة ١٣٨١ هـ .
- (م)
- ٦٥ — مؤلفات الفزالي : د / عبد الرحمن بدوي — الطبعة
الثانية — وكالة المطبوعات — الكويت سنة ١٩٧٧ م
- ٦٦ — مجموعة الرسائل الكبرى : شيخ الإسلام ابن تيمية — نشر محمد
على صبيح القاهرة سنة ١٣٨٥ هـ .
- ٦٧ — مجموع فتاوى ابن تيمية : شيخ الإسلام ابن تيمية — تحقيق عبد
الرحمن بن محمد بن قاسم — الطبعة الثانية — إشراف
المكتب السعودي بالمغرب سنة ١٤٠١ هـ .
- ٦٨ — مختصر الصواعق المرسلة : ابن قيم الجوزية — نشر مكتبة
الرياض الحديثة — بدون تاريخ .
- ٦٩ — معجم البلدان : ياقوت شهاب الدين الرومي — دار الصياد
بيروت سنة ١٩٧٧ م .
- ورجمنا لطبعة القاهرة سنة ١٩٠٦ م .
- ٧٠ — المغنى في تخريج ما في الإحياء من أخبار : زين الدين
المراقي (ت ٨٠٦ هـ) — حاشية إحياء علوم الدين
بيروت — بدون تاريخ — توزيع دار الباز بمكة المكرمة .
- ٧١ — مفهوم السببية عند الفزالي : أبو يعرب المرزوقي — الطبعة
الأولى دار بوسلامة للطباعة والنشر — تونس سنة ١٩٧٨ م .
- ٧٢ — مقدمة ابن خلدون : ابن خلدون — طبعة بيروت سنة ١٩٦١ م .

٧٣ — الملل والنحل : أحمد بن أبي الفتح الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ)

هامش كتاب الفصل لابن حزم — طبعة صبيح — القاهرة

سنة ١٣٨٤هـ .

٧٤ — المنتظم في تاريخ الملوك والأئمة : أبو الفرج عبد الرحمن

الجوزي — طبعة الهند سنة ١٣٥٨هـ .

٧٥ — منهاج السنة : شيخ الإسلام ابن تيمية — دار الكتب العلمية

بيروت بدون تاريخ ورجعنا لطبعة المطبعة الميمنية

القاهرة سنة ١٣٢٢هـ .

٧٦ — موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول : شيخ الإسلام

ابن تيمية — هامش كتاب منهاج السنة — دار الكتب

العلمية — بيروت — بدون تاريخ .

(ن)

٧٧ — نقض المنطق : شيخ الإسلام ابن تيمية — تحقيق محمد عبدالرزاق

حمزة وسليمان بن عبدالرحمن الصنيع — مكتبة السنة

المحمدية — القاهرة سنة ١٩٥١م .

(و)

٧٨ — الوافي بالوفيات : صلاح الدين بن أبيك الصفدي —

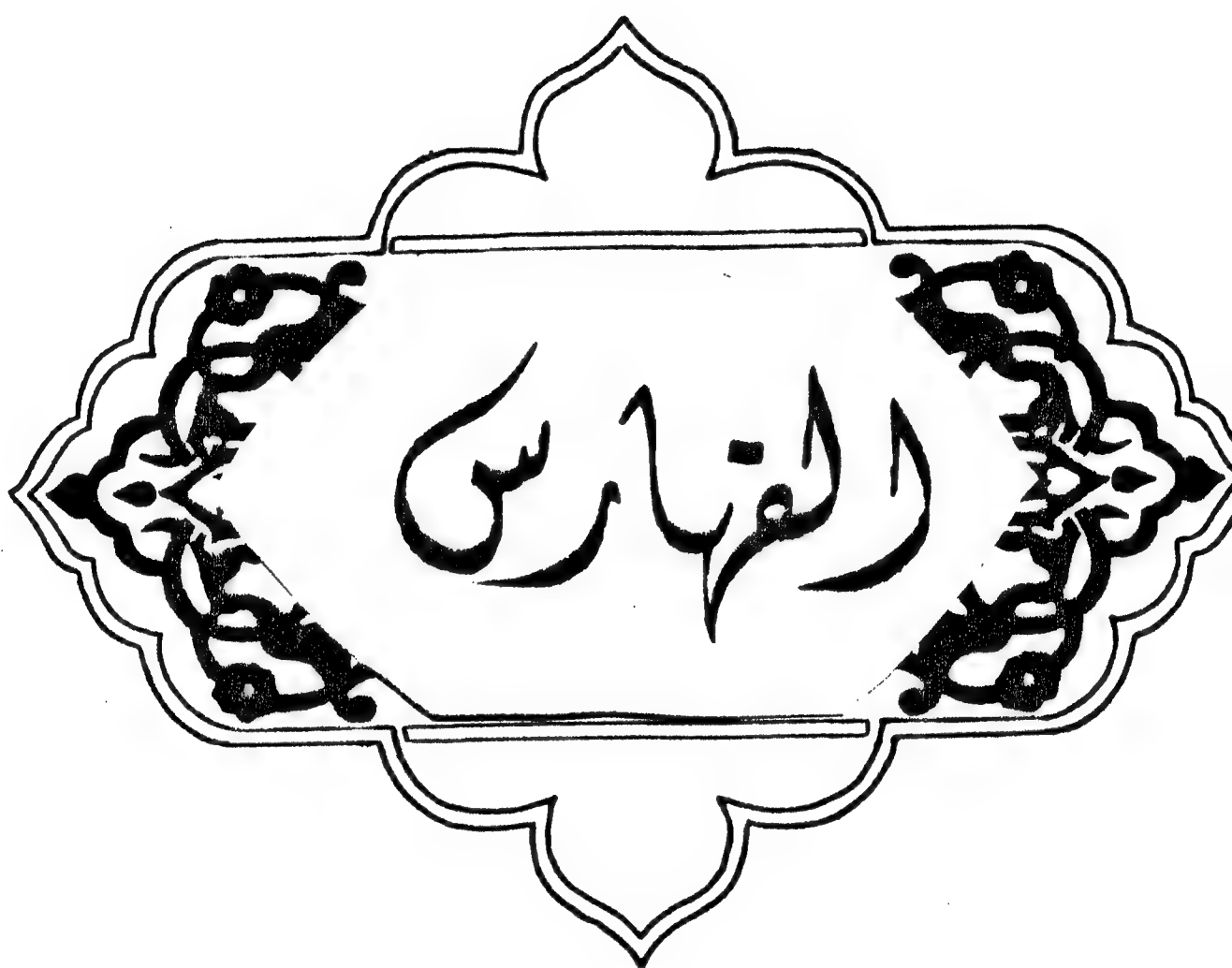
الطبعة الثانية — باعتنا* : س ديدرينغ — نشر

فرائز شتايز بقيسبادن سنة ١٩٧٤م .

٧٩ — وفيات الأعيان : شمس الدين أحمد بن خلكان (ت سنة

٦٨٨هـ) — دار الصياد — بيروت سنة ١٣٨٦هـ .

ورجعنا لطبعة القاهرة سنة ١٣٩٠هـ .



فهرس الموضوعات

<u>الموضوع</u>	<u>الصفحة</u>
شكر وتقدير	٠
المقدمة	١ - ز

الباب الأول

حياة الغزالي

٢ - ٥٣	الفصل الأول : العصر الذى عاش فيه الغزالي
٣	١ - الحياة السياسية
٤	أثر الفرق الدينية في تفكك الدولة العباسية
٨	دولة السلاجقة
١١	الحروب الصليبية في هذا العصر
١٥	٢ - الحياة الاجتماعية
١٥	طبقات المجتمع
١٨	اللهو والمجون
٢٠	مجالس الوعظ والقصص
٢١	الإسراف والتبذير
٢٣	المرأة في هذا العصر
٢٥	٣ - الحياة الثقافية
٢٥	اتقسام الدولة الإسلامية وأثره على الحركة الثقافية
٢٧	المراكز الثقافية ، ودور الثقافة
٤١	انتشار المدارس الإسلامية
٣٥	٢ المدارس النظامية وأثرها

الموضوع	الصفحة
أهم العلوم في عصر الفزالي :	٣٨
التفسير	٤٠
الحديث	٤٢
الفقه	٤٤
علم الكلام	٤٦
الفلسفة	٤٨
المفصل الثاني - حياة الفزالي ونشأته :	٥٤ - ٧٩
الفزالي في صباه	٥٥
مرحلة الدرس والتحصيل	٥٩
محاولة الظهور والتقرب إلى الحكام	٦١
الفزالي في نظامية بغداد	٦٣
أبو حامد صريع المرض	٦٦
رحلات الفيزالي	٦٩
العودة إلى التدريس في نظامية نيسابور	٧٤
أبو حامد في رحاب الخ	٧٧
المفصل الثالث - شيوخ الفزالي وأصحابه وتلاميذه :	٨٠ - ٩٦
الفزالي بين التعلم والتعليم	٨١
شيوخ الفزالي	٨٢
أصحابه	٨٦
تلاميذه	٨٨
خلاصة الفصل	٩٥

الموضوع	الصفحة
الفصل الرابع — مؤلفات الغزالي :	٩٧ — ١٢٠
أسباب الاضطراب في حصر مؤلفات الغزالي	٩٨
تصنيف مؤلفاته وفقا لمناهج متعددة	١٠٠
مؤلفات الغزالي في الفقه والأصول	١٠٢
مصنفاته في الفلسفة والمنطق	١٠٤
كتبه في التصوف والاعمال الخلاق	١٠٥
كتبه في العقيدة	١١٠
كتاب الاقتصاد ومنهجه في البحث	١١٠
كتابه للخواص في كتاب المضمون	١١٣
إلجام القوام والعودة إلى منهج السلف	١١٦
خلاصة الفصل	١١٩
الفصل الخامس — الشك عند الغزالي — حياته الفكرية :	١٢١ — ١٥٦
تعارض آراء الغزالي وسببه	١٢٢
الغزالي لم يشك في الغايات وإنما شك في الوسائل	١٢٣
أشهر الشكاك في عصر الغزالي وما قبله	١٢٥
الشك في التقليد	١٢٦
الشك في الحواس	١٢٨
الشك في العقل	١٢٨
موقف الغزالي من علم الكلام والشك فيه	١٣٤
موقفه من الفلسفة	١٣٦
الغزالي والباطنية (مذهب التعليم)	١٤٢
الغزالي والتصوف	١٤٨

الموضوع	الصفحة
الطريق التي لم يسلكها الفزالي	١٥٢
خلاصة الفصل	١٥٥
<u>الباب الثاني</u>	
<u>آراء الفزالي في الإلهيات</u>	١٥٨
منهجنا في البحث في هذا الباب	١٥٩
الفصل الأول — الاستدلال على وجود الله تعالى	١٦٤—١٨٤
الأسس التي اعتمد عليها الفزالي في الاستدلال	١٦٤
استدلال الفزالي على وجود المانع	١٦٥
نقد دليل الفزالي	١٧١
موقف ابن رشد من هذا الدليل	١٧٢
موقف شيخ الإسلام ابن تيمية	١٧٦
علماء السلف المعاصرون	١٧٩
فكرة الجوهر الفرد وثنية يونانية	١٨٠
الفزالي يصحح مساره ويعود إلى منهج السلف	١٨١
الفصل الثاني — في التنزيهات :	١٨٥—٢١٢
الصفات السلبية والمخالفة للحوادث عند الأشاعرة	١٨٦
صفة القدم	١٨٨
صفة البقاء	١٩٠
نفي الجوهرية والتحيز	١٩٣
نفي الجسمية	١٩٧
نفي العرضية	١٩٩
موقف السلف من نفي الجسمية والعرضية	٢٠١

الموضوع	الصفحة
نفي الجبهة	٢٠٥
نقد الغزالي في قوله بنفي الجبهة	٢٠٩
الفصل الثالث - الوجدانية :	٢١٣ - ٢٢٩
توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية	٢١٤
الأشاعة وتوحيد الربوبية	٢١٦
معنى الوجدانية عند الغزالي	٢١٦
استدلال الغزالي على وحدانية الله	٢١٧
الغزالي لم يتعرض لتوحيد الألوهية	٢٢١
توحيد الخواص طبقية صوفية	٢٢٢
التوحيد كما يقرؤ السلف	٢٢٤
الغزالي لم يقل بوحدة الوجود	٢٢٥
عودة الغزالي إلى منهج القرآن الكريم	٢٢٧
الفصل الرابع - موقف الغزالي من الصفات الخيرية	٢٣٠ - ٢٤٠
المقصود من الصفات الخيرية	٢٣٠
العلم بالصفات الخيرية قاصر على العلماء عند الغزالي	٢٣٢
الحق ما قال السلف	٢٣٢
الأصبع والنزول في رأى الغزالي	٢٣٤
موقف مخرج مع الباطنية القائلين بالتأويل	٢٣٨
الغزالي يحيل إلى رأى الإمام أحمد	٢٣٨
رجوع الغزالي إلى مذهب السلف	٢٣٩
الفصل الخامس - موقف الغزالي من رؤية الله تعالى :	٢٤١ - ٢٥٥
بين المعتزلة والحشوية	٢٤٢

الصفحة	الموضوع
٢٤٣	الغزالي لا يختلف عن الأشاعرة
٢٤٣	الغزالي ينفي الجهة ويجيز الروية
٢٤٤	الاستدلال على جواز الروية
٢٤٧	لماذا تمتنع الروية في الدنيا ؟
٢٤٧	الروية عند الغزالي لا تكون بالبصر
٢٥٢	الغزالي يخلص بين دليل الجواز والوقوع
٢٥٢	موقف السلف من الروية
٢٥٣	تفاوت الروية عند الغزالي
٢٥٥	الغزالي تمسك برأيه حتى النهاية
٢٥٦—٢٧٧	الفصل السادس — الصفات العقلية : (صفات المعاني)
٢٥٧	صفة القدرة ، وعمومها ، وتعلقها
٢٥٩	صفة العلم
٢٥٩	رد الغزالي على الفلاسفة في إنكارهم العلم بالجزئيات
٢٦٠	الرد على جهم القائل بحدوث العلم
٢٦١	صفة الحياة
٢٦١	صفة الإرادة
٢٦٣	الإرادة صفة شأنها الترجيح والتخصيص
٢٦٣	عموم الإرادة وتعلقها بسائر الممكنات
٢٦٤	الإرادة غير الأمر غير الرضى
٢٦٥	السمع والبصر لا يرجعان إلى العلم
٢٦٥	الإدراك يرجع إلى العلم
٢٦٦	هذه الصفات زائدة على الذات

الموضوع	الصفحة
لله المثل الأعلى	٢٦٩
الصفات قائمة بالذات لا تنفك عنها	٢٧٠
الصفات لا هو ولا غيره	٢٧١
صفات الله قديمة	٢٧٢
أسماء الله كذلك قديمة	٢٧٤
تعلق الصفات العقلية	٢٧٧
الفصل السابع — صفة الكلام :	٢٧٨ — ٣٠١
الكلام قديم أم حادث ، وما أثارت هذه القضية	٢٧٩
رأى المعتزلة في صفة الكلام	٢٨٠
الشاعرة والقول بالكلام النفسى	٢٨١
عرض بقية الآراء في صفة الكلام	٢٨٢
استدلال الغزالي على ثبوت الكلام	٢٨٤
رأى الغزالي في مشكلة خلق القرآن الكريم	٢٨٧
مخالفة الغزالي لرأى السلف	٢٩٢
الغزالي لا يقر الاستدلال بالحديث أو الإجماع	٢٩٢
ويستدل بشعره لا بخلق النصراني	٢٩٥
يقول الغزالي بخلق القرآن	٢٩٧
شيخ الإسلام يرد على الغزالي في تصويره لكلام الله لموسى	٢٩٩
الغزالي يقع فيما وقع فيه الفلاسفة من القول بالفيض	٣٠٠
شيخ الإسلام ينتقد ما جاء في مشكاة الأنوار	٣٠١
ويرى أن الغزالي عاد أخيراً إلى رأى أهل الحديث	٣٠١

الفصل الثامن — تعلق قدرة الله تعالى بأفعال العباد :

٣٠٢-٣١١	رأى الجبرية
٣٠٣	رأى المعتزلة
٣٠٤	الفزالي بين الجبر والاختيار
٣٠٤	رد الفزالي على الجبرية والمعتزلة
٣٠٥	ميل الفزالي إلى الأشاعرة
٣٠٦	القول بالكسب
٣٠٧	الفزالي يميل إلى الجبر
٣٠٨	نقد فكرة الكسب
٣٠٩	الحق ما رآه السلف
٣١٠	شيخ الإسلام يرد على الأشعرى
٣١١	

الفصل التاسع — الجائز في حق الله تعالى :

٣١٢-٣٣٣	المعتزلة وقولهم بالوجوب ولا استحالة على الله
٣١٣	جواز خلق العباد وتكليفهم
٣١٦	تكليف العباد ما لا يطيقون
٣١٨	إيلاء العباد بغير جناية
٣٢١	رعاية الأئصال للعباد
٣٢٣	الثواب والعقاب
٣٢٦	إرسال الرسل
٣٣٠	صدق الرسول لا يتوقف على المعجزة
٣٣٣	

الخاتمة

ثبت المراجع

فهرس الموضوعات